

**Theodor  
Gomperz**



# **Orphée et Pythagore**



## LA VOCATION DE L'ARBRE D'OR

est de partager ses admirations avec les lecteurs, son admiration pour les grands textes nourrissants du passé et celle aussi pour l'œuvre de contemporains majeurs qui seront probablement davantage appréciés demain qu'aujourd'hui.

Trop d'ouvrages essentiels à la culture de l'âme ou de l'identité de chacun sont aujourd'hui indisponibles dans un marché du livre transformé en industrie lourde. Et quand par chance ils sont disponibles, c'est financièrement que trop souvent ils deviennent inaccessibles.

La belle littérature, les outils de développement personnel, d'identité et de progrès, on les trouvera donc au catalogue de l'Arbre d'Or à des prix résolument bas pour la qualité offerte.

## LES DROITS DES AUTEURS

Cet e-book est sous la protection de la loi fédérale suisse sur le droit d'auteur et les droits voisins (art. 2, al. 2 tit. a, LDA). Il est également protégé par les traités internationaux sur la propriété industrielle.

Comme un livre papier, le présent fichier et son image de couverture sont sous copyright, vous ne devez en aucune façon les modifier, les utiliser ou les diffuser sans l'accord des ayant-droits. Obtenir ce fichier autrement que suite à un téléchargement après paiement sur le site est un délit. Transmettre ce fichier encodé sur un autre ordinateur que celui avec lequel il a été payé et téléchargé peut occasionner des dommages informatiques susceptibles d'engager votre responsabilité civile.

Ne diffusez pas votre copie mais, au contraire, quand un titre vous a plu, encouragez-en l'achat. Vous contribuerez à ce que les auteurs vous réservent à l'avenir le meilleur de leur production, parce qu'ils auront confiance en vous.

Theodor Gomperz

# Orphée et Pythagore



© Arbre d'Or, Genève, décembre 2006  
<http://www.arbredor.com>  
Tous droits réservés pour tous pays

## INTRODUCTION : LES PHILOSOPHES DE LA GRÈCE

I. Pays et habitants. Importance des colonies. — II. Époque de la tyrannie. Transformations sociales. Nouveaux genres littéraires. — III. Élargissement de l'horizon. Oracles et jeux nationaux. Emprunt de l'écriture. — IV. Situation et destinées de l'Ionie. — V. Origine des idées religieuses. Personnification de la nature. Esprits et démons. Ames des choses, âmes humaines. Survivance de l'âme. Culte des ancêtres. Triple série d'objets d'adoration. — VI. Les divinités naturalistes de la Grèce. Transformation des dieux par l'anthropomorphisme. Victoire du polythéisme. Croyances homériques. Laïcisation des idées religieuses. Rareté des sacrifices humains. — VII. Sacrifices en l'honneur des morts. Culte préhistorique des âmes. Insouciance ionienne. — VIII. Explication de la nature par les mythes. Processus de la personnification. — IX. Hésiode d'Ascra. Sa Théogonie. Contenu intellectuel des Théogonies. Le chaos. Abstractions personnifiées.

Tous les commencements sont obscurs parce qu'ils sont trop modestes ou trop peu en évidence. Ils échappent aux regards ou se dérobent à l'observation. Nous remontons graduellement aux origines historiques, de même que le voyageur suit pas à pas la rivière jusqu'au point où sa source jaillit sous l'ombre des bois. Et nous franchissons ces étapes successives à l'aide des raisonnements. Ceux-ci sont de deux sortes, suivant qu'ils partent des effets ou des causes. Les premiers s'appliquent à dégager de la constatation et de la nature des effets l'existence et la nature des causes. Ils sont indispensables, mais prêtent à de nombreuses erreurs. Car, si chaque cause, prise en elle-même, produit toujours le même effet, la réciproque n'est pas absolument vraie. Le même effet ne résulte pas invariablement de la même cause; le phénomène qu'on a appelé « pluralité des causes » joue un rôle considérable dans la vie de la nature comme dans celle de l'esprit. Le procédé contraire assure une certitude plus grande. Il consiste à envisager les causes, les facteurs importants, connus ou connaissables, qui doivent avoir influencé les phénomènes à éclaircir, et dont la mesure d'influence peut seule prêter à discussion. Pour nous qui nous proposons d'étudier les débuts de la vie intellectuelle

du peuple grec dans sa plus haute expression, nous avons à examiner d'abord la situation et la nature du pays qu'il habitait.

La Grèce est un pays montagneux entouré par la mer. Les vallées en sont peu étendues, le sol relativement ingrat. Cette réunion de circonstances implique déjà quelques-uns des traits fondamentaux du développement hellénique. En premier lieu, les germes de civilisation qui pouvaient être dispersés sur ce territoire étaient assurés de durer, de se maintenir, d'être l'objet de soins multiples. Le fléau des invasions, qui se déchaîne sans obstacle sur un pays plat et sans remparts naturels, vient se briser aux montagnes comme aux murs d'une forteresse. Autant de cantons montagneux, autant de milieux possibles de culture particulière, autant de théâtres de cette vie individuelle fortement accentuée qui devaient être aussi profitables à la civilisation variée de la Grèce que funestes à la concentration politique de ses forces. Mais, à l'immobilité particulariste qui se montre à nous, par exemple dans un pays fermé comme l'Arcadie, le développement prodigieux des côtes offrait le contrepois le plus salutaire. La superficie de la Grèce est inférieure à celle du Portugal, mais ses rivages sont plus étendus que ceux de l'Espagne. Une autre circonstance devait ajouter encore à la variété des dons intellectuels de la race. Les professions et les métiers les plus divers se touchaient dans le plus étroit espace; familles de marins et de pâtres, de chasseurs et de cultivateurs contractaient sans cesse des alliances les unes avec les autres, et léguaient ainsi à leurs descendants des aptitudes et des talents qui se complétaient de la manière la plus heureuse. Mais «la pauvreté qui, dans l'antiquité, était à demeure dans l'Hellade» s'est révélée le cadeau le plus salutaire qu'une bonne fée pût mettre dans son berceau. A trois points de vue, elle a, au plus haut degré, favorisé le progrès intellectuel: comme aiguillon, elle a poussé au déploiement de toutes les forces; ensuite c'était une protection nouvelle contre la conquête: comme l'avait déjà reconnu l'historien le plus profond de l'antiquité, ce pays relativement pauvre n'a pas dû tenter bien vivement les envahisseurs; enfin et surtout, elle a imprimé un vigoureux élan au commerce, à la navigation, à l'émigration et à la fondation de colonies<sup>1</sup>.

Les baies hospitalières de la métropole grecque s'ouvrent vers l'est; devant elles, des îles et des îlots semés en grand nombre forment autant d'escales qui conduisent aux antiques centres de la culture asiatique. La Grèce regarde du côté de l'orient et du sud, et tourne le dos à l'occident et au nord, dont la civilisation

<sup>1</sup> Cf. Bursian, *Geogr. von Griechenland*, I, 5-8. Nissen, *Italische Landeskunde*, I, 216: «Nulle part on ne trouve sur un si petit espace une pareille variété de golfes, de caps, de chaînes de montagnes, de vallées, de plateaux, de plaines et d'îles.» G. Perrot, *Hist. de l'Art dans l'Antiquité*, VI, p. 19 sq. — Le mot d'Hérodote se trouve l. VII, 102. — Cf. Thucydide I, 2.

avait toujours été rudimentaire. A cette faveur du sort, s'est ajoutée une circonstance particulièrement heureuse. Le peuple phénicien, politiquement impuisant, mais porté au gain et ne craignant pas, pour le réaliser, de courir les aventures sur mer, semble avoir reçu pour mission spéciale de servir d'intermédiaire entre la jeune Hellas et les représentants d'une civilisation reculée. C'est par lui que furent apportés aux Hellènes, de Babylone et d'Égypte, les éléments du progrès intellectuel, sans qu'ils eussent à les payer au prix de leur indépendance. Combien plus constant et plus régulier a été le développement du pays grâce à cette heureuse circonstance ! Quelle perte d'énergie nationale lui a été épargnée ! C'est ce que nous apprendrait, si cela était nécessaire, un regard jeté sur l'histoire des Celtes et des Germains, auxquels Rome a apporté une culture supérieure à la leur, mais qu'elle a en même temps asservis ; ou sur la triste destinée des peuples sauvages, qui, de nos jours, n'ont reçu de la puissante Europe les « bienfaits » de la civilisation que pour les déplorer amèrement.

Mais ce sont pourtant les colonies qui ont exercé l'influence décisive sur la vie intellectuelle des Grecs. Il en fut fondé à toutes les époques et sous tous les régimes politiques. Du temps des rois, où la guerre sévissait sans trêve, on vit souvent des populations depuis longtemps fixées obligées de céder la place à de nouveaux arrivants et de chercher au delà de la mer une nouvelle patrie. Sous la domination aristocratique, qui reposait entièrement sur la réunion durable de la propriété foncière et de la noblesse d'origine, il fallait souvent expédier à l'étranger et y pourvoir d'une nouvelle terre le « gentilhomme pauvre », qui sans cela eût fatalement provoqué des désordres. D'autres, victimes des querelles incessantes des partis, émigraient à leur tour. Bientôt il s'agit d'assurer à un commerce maritime toujours plus étendu des points d'appui solides, à l'industrie florissante l'approvisionnement en matières premières, à la population de jour en jour plus nombreuse des moyens de se procurer des vivres.

On recourait au même expédient dans la démocratie pour pourvoir à l'entretien des indigents et pour parer aux excédents de population. C'est ainsi que se constitua de bonne heure cette immense ceinture de colonies grecques, qui s'étendait du pays des Cosaques du Don jusqu'aux oasis du Sahara et du rivage oriental de la Mer Noire aux côtes de l'Espagne. Si l'on a appelé Grande Grèce l'Italie méridionale colonisée par les Hellènes, l'ensemble de ces établissements mérite bien la dénomination de « Plus grande Grèce ». Le nombre seul et la diversité des colonies avaient déjà multiplié à un haut degré les chances que pouvaient avoir les germes de civilisation de trouver ici ou là un sol favorable à leur développement. Mais ces chances se trouvaient bien autrement augmentées encore par le caractère de ces établissements et la manière dont ils étaient fondés.

On choisissait, à cet effet, les points des côtes les plus susceptibles de prospérité économique. Puis c'étaient surtout des jeunes hommes, pleins de vigueur et de courage, qui s'en allaient au loin, et qui léguaient à de nombreux descendants leurs aptitudes exceptionnelles. Ce ne sont pas les moins intelligents, ceux qui s'attachent à la tradition et vivent de routine, qui tournent le dos à leur patrie sans une nécessité absolue. D'ailleurs, ces émigrations se faisaient en règle générale sous la direction d'une seule cité, mais il s'y mêlait fréquemment un fort contingent d'étrangers. Au croisement des races qui s'accomplissait de cette manière, s'ajoutait habituellement — les hommes partant en beaucoup plus grand nombre que les femmes — le mélange de sang non hellénique. Autant de colonies, autant de champs d'essai dans lesquels les nationalités grecque et non grecque se fondaient dans des rapports variables, et où les générations issues de cette fusion mettaient à l'épreuve leur force de résistance et leur énergie productrice. L'esprit des émigrants s'affranchissait facilement des conventions locales et des aveugles préjugés de races ; tout chauvinisme lui devenait étranger.

Le contact avec les civilisations étrangères, même lorsque celles-ci n'étaient pas très développées, devait considérablement agrandir l'horizon intellectuel<sup>2</sup>. L'énergie nationale prit un rapide essor, l'esprit national se fortifia dans la lutte que lui imposaient des tâches nouvelles et difficiles. Là l'homme valait plus par lui-même que par son origine ; le mérite était assuré d'une riche récompense, mais la paresse se trouvait logée à mauvaise enseigne. La force de la simple tradition, d'une routine vide de sens, était rapidement épuisée ; en effet, tout exigeait la transformation, le renouvellement des conditions économiques, politiques et sociales. Nombre de colonies succombèrent sans doute aux attaques des populations de l'arrière-pays ; dans d'autres, le caractère des colons fut étouffé par la prépondérance des indigènes. Mais, d'une manière générale, les rapports pieusement entretenus avec la ville mère et avec la mère patrie, et souvent vivifiés par l'arrivée de nouveaux émigrants, restèrent assez étroits pour conserver aux uns et aux autres les bienfaits d'une influence réciproque et féconde. Les colonies ont été le grand champ d'expériences de l'esprit hellénique ; il y a mis à l'épreuve ses aptitudes dans la variété de circonstances la plus grande qu'il soit possible d'imaginer, et a pu y déployer les talents qui sommeillaient en lui. L'essor joyeux de la vie coloniale a duré des siècles ; dans la plupart des domaines, l'antique patrie a été dépassée par ses filles d'outre-mer ; presque toutes les grandes nouveautés en

---

<sup>2</sup> On trouvera d'autres détails sur l'élargissement de l'horizon géographique dans H. Berger, *Gesch. der wissenschaftlichen Erdkunde*, 116 sq. ; Ed. Meyer, *Gesch. Egyptens*, p. 367. — Hérodote (III, 26) parle de Samiens établis dans le désert libyque.

sont sorties, et il vint un temps où les énigmes du monde et de la vie humaine devaient s'y imposer aux esprits et y devenir, pour longtemps, l'objet de leurs méditations.

II

Une période de l'histoire grecque présente la plus frappante analogie avec la fin de notre moyen âge. A des siècles de distance, des causes semblables ont produit de semblables effets<sup>3</sup>.

Aux grands voyages de découvertes qui marquent le début de l'histoire moderne, correspond chez les Grecs un extraordinaire élargissement de l'horizon géographique. Le lointain occident et le lointain orient du monde alors connu perdent leurs contours nébuleux; les légendes qui avaient cours sur ces pays font place à des connaissances sûres et précises. Peu après 800, la côte orientale du Pont-Euxin est colonisée par Millet (Sinope est fondée en 785, Trapézonte une génération plus tard); au commencement de la seconde moitié du siècle, l'Eubée et Corinthe fondent les premiers établissements grecs en Sicile (Syracuse 734); avant la fin de ce siècle, l'ambitieuse Millet avait solidement pris pied aux embouchures du Nil. Cette ardeur d'expatriation prouve trois choses. D'abord un rapide accroissement de la population dans la mère patrie et dans les plus anciennes colonies; puis un essor remarquable de l'activité industrielle et commerciale; enfin des progrès sensibles dans l'art de construire les vaisseaux et dans les branches techniques qui s'y rattachent. En effet, les flottes marchandes sont convoyées par des flottes de guerre; on construit des bâtiments de haut bordage, propres à affronter les tempêtes et les combats, et on les garnit de trois rangs de rameurs (les Samiens construisent la première galère en 703); des batailles navales s'engagent dès 664; soit au point de vue des relations pacifiques, soit au point de vue des entreprises hostiles, la mer prend pour la vie des Grecs la plus haute signification. En même temps, un organe nouveau et d'une importance capitale pour le commerce est créé: l'argent monnayé. Les chaudrons et les trépieds de cuivre<sup>4</sup> cessent d'être les instruments des achats et des ventes, aussi bien que les

<sup>3</sup> B. Erdmannsdörffer expose des points de vue analogues aux nôtres, *Das Zeitalter de Nouvelle in Hellas* (Preuss. Jahrbücher, 1869).

<sup>4</sup> Relativement aux chaudrons et aux trépieds, cf. *Iliade*, IX, 264 sq.; *Odyssée*, XIII, 13 sq. et 217; ces objets servent, dans les lois crétoises, comme unités de valeur (Comparetti, *Museo italiano*, III, *passim*), et enfin comme effigies accessoires sur les monnaies crétoises. Si, comme le veut Svoronos (*Bull. de corr. hell.*, XII, 445), ce sont ces monnaies qui sont déjà mentionnées dans les lois crétoises, les passages d'Homère, à eux seuls, constituent un témoignage suffisant.

bœufs dont se servaient à cet effet les âges reculés. Le métal noble supplante ces auxiliaires grossiers et incommodes. Depuis longtemps, l'or et l'argent avaient été apportés sur les marchés par les Babyloniens et les Égyptiens sous forme de lingots et d'anneaux ; le premier de ces peuples à coup sûr, le second peut-être, y imprimait déjà un signe officiel qui en garantissait le poids et le titre. Désormais, le moyen d'échange le plus pratique, parce qu'il est à la fois le plus précieux et le plus durable, reçoit sa forme la plus commode : comme pièce frappée, il circule de main en main. L'importante invention, que les Ioniens de Phocée avaient empruntée des Lydiens vers 700, facilite et développe le commerce dans une mesure non moins grande que ne le fait, vers la fin du moyen âge, l'introduction de la lettre de change par les négociants juifs et lombards.

Un changement d'une portée non moindre s'accomplit dans l'art militaire. A côté de la cavalerie, qui, dans les pays pauvres en fourrage et en grains, a toujours constitué une prérogative pour les riches propriétaires, se forment les corps d'hoplites ; l'infanterie pesamment armée, incomparablement plus nombreuse que les nobles, joue un rôle de plus en plus décisif. C'est là un fait de même nature et aussi gros de conséquences que celui qui a valu aux paysans suisses la victoire sur les chevaliers bourguignons et autrichiens. De nouvelles couches sociales sont parvenues au bien-être et à la culture, et ont pris conscience de leur dignité et de leur valeur. Une vigoureuse bourgeoisie exerce ses jeunes forces et porte toujours plus impatiemment le joug des nobles seigneurs. Les droits politiques sont d'un côté et la puissance réelle de l'autre, et cette contradiction porte dans son sein, ici comme ailleurs, la guerre civile. La lutte de classes se déchaîne, soulève les paysans durement opprimés, souvent tombés en servitude, et donne naissance à des dynasties de tyrans qui, surgissant des ruines de la société désagrégée, brisent ou éludent les institutions existantes et fondent un régime presque toujours temporaire, mais qui n'entraîne pas moins de graves conséquences. Les Orthogorides, les Cypsélides, les Pisistratides, un Polycrate et beaucoup d'autres peuvent se comparer aux princes italiens de la fin du moyen âge, aux Médicis, aux Sforza, aux Visconti, tout comme les luttes de partis de cette époque donnent un avant-goût des querelles des corporations et des familles. L'origine des maisons princières nouvellement parvenues au pouvoir était obscure, et leur légitimité douteuse ; aussi cherchaient-elles à s'illustrer par des entreprises guerrières, par des alliances avec des souverains étrangers, par de grandes œuvres d'utilité publique, par la construction d'édifices magnifiques, par des offrandes aux dieux ; pour rehausser leur éclat, elles accordaient leur protection aux sanctuaires nationaux et leurs faveurs aux écrivains et aux artistes. Mais l'effet le plus durable de cet intermède historique doit être cherché ailleurs ; la Grèce lui a dû l'apaisement

des haines de classes et la ruine de la domination des nobles sans que, par là, l'existence des communautés fût mise en péril ; grâce à lui les antiques constitutions, bientôt rétablies, ont été remplies d'un nouveau et plus riche contenu. La « tyrannie » est le pont qui a conduit à la démocratie modérée et de celle-ci à la démocratie absolue.

Pendant ce temps, le fleuve de la culture intellectuelle coulait dans un lit à la fois plus large et plus profond. Les chants héroïques qui, pendant des siècles, avaient retenti dans les cours ioniennes ou dans les salles des châteaux, accompagnés de la lyre, cessent peu à peu de se faire entendre. De nouveaux genres poétiques font leur apparition, parmi lesquels plusieurs ne permettent plus au poète de se cacher derrière son œuvre. La poésie subjective commence. Et comment pouvait-il en être autrement ? Le nombre n'a-t-il pas considérablement grandi, de ceux dont la vie ne s'écoule plus dans l'ornière des habitudes héritées ? Les vicissitudes de la vie politique et l'insécurité qui en résulte pour la vie économique donnent à la destinée de l'individu une plus grande diversité, à son caractère une empreinte plus accentuée ; elles développent son esprit d'initiative et accroissent sa confiance en lui-même. Le voici qui parle à ses concitoyens ou aux membres de son parti pour les exhorter ou les invectiver, les conseiller ou les blâmer ; dans des discours passionnés, il donne libre cours à ses espérances ou à ses désillusions, à ses joies ou à ses tristesses, à ses colères et à ses dédains. Maintenant qu'il est souvent réduit à lui-même, qu'il ne peut plus compter que sur ses propres forces, ses sentiments personnels lui paraissent dignes d'être livrés à la publicité. Il dégonfle devant ses concitoyens son cœur trop plein ; il invoque leur jugement à propos de ses affaires d'amour comme au sujet de ses contestations juridiques ; il leur demande leur sympathie pour les mortifications dont il a été l'objet, pour les succès qu'il a remportés, ou encore pour les jouissances qu'il a rencontrées sur son chemin. Les sujets mêmes des anciens genres poétiques sont animés d'un nouvel esprit. La légende des dieux et celle des héros sont traitées par les maîtres lyriques d'une manière variée et souvent contradictoire<sup>5</sup>. Les poètes didactiques cherchent à ordonner et à concilier les éléments les plus divers ; des transforma-

---

<sup>5</sup> Songez à Stésichore et à la façon particulière dont il a traité le mythe d'Hélène ; cf. O. Müller, *Gesch. der griech. Litt.*, I, 2<sup>e</sup> éd. 363 sq. Au sujet des influences asiatiques et égyptiennes sur ce que l'on est convenu d'appeler l'art mycénien, cf. Schuchhardt, *Schliemanns Ausgrabungen*, Leipz. 1890, p. 358, et Reisch, *Die mykenische Frage*, dans les *Verhandl. der 42. Versammlung deutscher Philologen*, p. 104. Tandis que le style mycénien a continué de se développer ailleurs, surtout en Attique et dans les îles, son développement s'est arrêté dans le Péloponnèse, presque sûrement ensuite de la conquête dorienne. L'influence de l'Égypte sur les débuts de la statuaire grecque est reconnue entre autres par Collignon, *Hist. de la sculpture grecque*, I, 119, et par Lechat, *Bull. de corr. hell.*, XIV 148 sq.

tions multiples s'opèrent aux dépens de la tradition ; les exploits et les caractères des héros et des héroïnes sont l'objet d'appréciations nouvelles ; la faveur ou la défaveur s'attachent à quelques-uns d'entre eux sans égard aux jugements consacrés par le temps. Aussi des personnalités puissantes, conscientes d'elles-mêmes, se détachent-elles en nombre toujours plus grand du fond uniforme de la foule. Avec l'habitude de vouloir et de sentir à sa manière, l'individu acquiert celle de penser par et pour lui-même, et cette pensée, il l'exerce sur un nombre toujours croissant de sujets.

### III

Le Grec avait toujours jeté sur le monde extérieur des regards exercés. Tout ce qui tombe sous les sens est fidèlement rendu dans les poèmes homériques, et c'est même là ce qui en fait un des principaux charmes. Et maintenant il ne se contente plus de peindre par des mots et des sons les formes et les mouvements ; il s'applique à les imiter d'une main de plus en plus habile. Les peuples qui l'ont précédé dans la civilisation, et en particulier les Égyptiens, qui étaient doués du sens de la forme, naturellement portés à la joie et à la malice, ont été en cela ses maîtres par excellence. Mais l'observation des coutumes des hommes s'enrichit d'éléments toujours nouveaux. Avec la facilité des voyages s'accroissent aussi les occasions de voyager. Ce n'est pas seulement le marchand sans cesse en quête d'un autre bénéfice qui contribue à faire connaître le monde et l'humanité, c'est le meurtrier obligé de fuir sa patrie, c'est le partisan vaincu dans la guerre civile et chassé de son foyer, c'est le colon inconstant, toujours prêt à changer de demeure, c'est l'aventurier dont la lance est au service du plus offrant, qui mange aujourd'hui le pain du roi assyrien, et qui demain arrosera de bière égyptienne sa gorge desséchée ; qui se trouve aussi bien chez lui dans les sables de la Nubie que sur les rives fertiles de l'Euphrate<sup>6</sup>. Ce que les individus ont vu ou appris, ce qu'ils ont communiqué à leurs compatriotes, tout cela vient se réunir comme dans de grands bassins sur les points où les ressortissants de toutes les tribus et de toutes les villes se rencontrent fréquemment ou sont appelés à se rendre à des intervalles réguliers. Ces rendez-vous étaient provoqués surtout, les premiers par

---

<sup>6</sup> Des mercenaires grecs ont gravé leurs noms sur les pieds d'un colosse à Abu Simbel, en Nubie : *Inscr. græcae antiquissimæ*, éd. Roehl, Berlin, 1882, p. 127 sq.). Psammétique I et Psammétique II ont employé des bandes de ces mercenaires, dont l'effectif s'élevait à plusieurs milliers d'hommes. Cf. E. Meyer, *Gesch. Aegyptens*, p. 360 sq. Strabon (113, 617), nous dit qu'Antiménidas, frère du poète Alcée, vécut à Babylone comme mercenaire.

l'oracle de Delphes, les seconds par les fêtes périodiques, au milieu desquelles les jeux olympiques occupaient la place la plus importante. Au pied des parois de rocher escarpées qui ombrageaient le sanctuaire d'Apollon Pythien, des citoyens et des représentants de tous les états de la métropole et des colonies se rencontraient continuellement, et à côté d'eux apparaissaient souvent, au moins depuis le milieu du septième siècle, des envoyés de souverains étrangers. Tous, ils venaient pour interroger le dieu ; la réponse, en réalité, leur était surtout fournie par les expériences de leurs ancêtres, accumulées de longue date et prudemment tamisées par les mains des prêtres. D'ailleurs, bien peu seulement quittaient la romantique gorge de la montagne sans avoir puisé dans leurs rapports personnels avec leurs compagnons de route des suggestions et des enseignements. La force d'attraction des jeux splendides qui se célébraient dans la large vallée de l'Alphée grandissait de génération en génération ; le programme des fêtes s'enrichissait continuellement de nouveaux concours ; l'affluence des visiteurs qui, au début, n'accouraient que des contrées environnantes, se recrutait — comme le montrent les noms des vainqueurs connus depuis l'an 776 — dans des cercles toujours plus étendus du monde hellénique. A l'échange des nouvelles du jour, s'ajouta l'observation réciproque des individus et la discussion des institutions existantes, des usages, des mœurs, des croyances, si différents les uns des autres dans les nombreux cantons de ce pays si morcelé. A la comparaison succéda l'appréciation ; on se mit à réfléchir sur les motifs de la diversité, on se demanda ce qui était durable dans le changement, et l'on en arriva à rechercher des règles générales de conduite et de croyance. C'est ainsi qu'une observation aiguë et fécondée conduisit à la comparaison, et celle-ci à la critique et à l'examen approfondi. Dans le cours des temps, plus d'un fleuve superbe vint s'alimenter à cette source ; c'est d'elle en particulier que jaillit la poésie gnomique, description des divers types et caractères humains, et les paroles de sagesse que des citoyens à l'esprit profond, des chefs d'État ayant l'expérience du monde, répandirent en foule autour d'eux.

Ces nouveaux éléments de civilisation trouvèrent un moyen de diffusion rapide dans l'écriture. Sans doute celle-ci était déjà depuis longtemps familière aux Grecs. Les relations étroites avec les Phéniciens, que nous décrivent les poèmes homériques, pouvaient-elles avoir lieu sans que le client grec, avisé comme il l'était, remarquât que le marchand cananéen traçait des signes sur ses tablettes, et sans qu'il lui empruntât ce merveilleux moyen de conserver et de communiquer sa pensée ? Même avant cela, une partie au moins des Grecs devaient se trouver en possession de l'écriture. Car l'écriture syllabique que l'on vient de mettre au jour sur les monuments cypriotes est à la fois lourde et gauche ; supposer qu'elle

a suivi l'adoption, en Grèce, de l'écriture alphabétique des Sémites, ce serait admettre que la hache a pu servir d'arme après l'invention du fusil. Mais un certain temps dut s'écouler avant que l'on disposât pour écrire d'une matière à la fois pratique et facile à se procurer. L'essor que prit le commerce avec l'Égypte sous le règne du roi Psammétique I<sup>er</sup> (peu après 660) vint combler cette lacune. La moelle du papyrus, étendue en feuilles minces et souples, fournit un produit dont l'excellence ne pouvait guère être dépassée. Dès lors, les feuilles, couvertes de signes, circulent de ville en ville, de pays en pays et de siècle en siècle; le cours des pensées s'accélère, les sujets d'échanges intellectuels s'accroissent, la conservation des connaissances est mieux assurée. L'invention de l'imprimerie, au commencement de l'époque moderne, ne devait pas apporter un changement beaucoup plus considérable. La récitation des poèmes enchaînait les oreilles, ravissait le cœur de l'auditeur, mais ne faisait sur lui qu'une impression passagère; on commence peu à peu à en jouir par la lecture; dans le silence de la solitude, libre de toute influence, le lecteur apprécie avec soin, compare à loisir, examine avec défiance. Bientôt enfin la transmission littérale devait s'affranchir de la dernière entrave qui pesât encore sur elle: celle de la forme poétique; les débuts de la composition en prose s'approchent.

IV

La côte occidentale de l'Asie Mineure a été le berceau de la culture grecque, et particulièrement le centre de cette côte et les îles adjacentes. Sur ce point, la nature a répandu ses dons à pleines mains, et ceux qui en furent favorisés se rattachaient à la race ionienne, la mieux douée à tous égards des races helléniques. L'origine des Ioniens reste obscure. Il est certain qu'ils se mélangèrent à des populations de la Grèce centrale, à moins qu'ils ne constituassent un simple mélange de ces populations. Pour une bonne part, assurément, c'est à leur diversité de provenance qu'ils devaient la variété de leurs aptitudes<sup>7</sup>. Mais c'est seulement dans leur nouvelle patrie, en Asie, que leur caractère propre reçut son empreinte définitive. Hardis navigateurs comme ils l'étaient, et en relations incessantes avec les peuples de l'intérieur du continent, ils ont subi au plus haut degré l'influence féconde qu'exerce le contact avec des nations étrangères plus

---

<sup>7</sup> Le climat de l'Ionie est décrit par Hérodote, I, 142. Sur l'origine des Ioniens, cf. Ed. Meyer dans le *Philologus*, nouvelle série, II, 273, et Wilamowitz dans *l'Hermès*, XXI, 108. Au sujet de la multiplicité d'aptitudes des Ioniens et de ses causes, cf. les excellentes remarques de Grote, *Hist. de la Grèce*, 2<sup>e</sup> éd., IV, 239 sq.

avancées. En mêlant leur sang à celui d'autres races vigoureuses, telles que les Cariens et les Phéniciens, ils ont sans aucun doute puissamment accru et développé les heureuses qualités de leur génie propre<sup>8</sup>. De tous les Grecs, aucun n'était moins exposé qu'eux à s'engourdir dans l'isolement de la vie de province. Mais, il est vrai, ils étaient privés aussi de la protection qu'assure à ses habitants un pays pauvre, entouré de montagnes. Le voisinage de peuples très civilisés et politiquement unis était pour eux un aiguillon de vie intellectuelle, mais c'était en même temps un grave danger pour leur autonomie nationale. Après les invasions dévastatrices des sauvages Cimmériens, vint la conquête du pays par les Lydiens et les Perses, qui força une partie du peuple à s'expatrier, et soumit l'autre au joug étranger; dès lors, celle-ci devait éprouver les effets énervants de la mollesse orientale, et, lentement, mais sûrement, perdre sa vigueur et sa virilité. Le résultat de ces influences contraires, favorables ou défavorables, a été un essor intellectuel merveilleusement rapide, mais relativement court. Heureusement, du fruit, qui tomba trop tôt, se détachèrent des semences; elles furent portées au loin par les émigrants qui fuyaient la servitude, et déposées dans le sol fécond de l'Attique, où elles devaient pousser de fortes racines. Le produit de ce développement qui ne dura que peu de siècles a été extraordinaire: achèvement de l'épopée, éclosion des genres poétiques mentionnés plus haut et qui héritèrent du premier, début de la recherche scientifique et de la réflexion philosophique. Aux anciennes questions que se posaient les hommes: Qu'est-ce que l'humanité? Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce que le monde? d'autres réponses furent faites, qui supplantèrent peu à peu ou transformèrent celles qu'y avait données jusque-là la croyance religieuse.

V

La religion des Grecs est un vase que de nobles esprits ont rempli des plus pures doctrines. Les dieux qu'elle adore ont été idéalisés par les poètes et les sculpteurs, qui en ont fait l'expression même de la beauté. Elle a eu cependant les mêmes racines qui, ailleurs, ont produit une foule innombrable de divinités, tantôt aimables et salutaires, tantôt odieuses et funestes<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cf. à ce sujet Sprenger, *Versuch einer Kritik von Hamdânis Beschreibung*, etc. (p. 367 du tirage à part du vol. 45 de la *Zeitschr. d. deutsch. morgenland. Gesellschaft*): « On peut dire que la civilisation musulmane, que nous sommes habitués à appeler civilisation arabe, est sortie du croisement du sang et de l'esprit arabe avec le sang et l'esprit persans. »

<sup>9</sup> L'auteur, qui a traité les questions ici discutées dans un opuscule publié à Vienne en 1866, *Traumdeutung und Zauberei*, en reste toujours au point de vue formulé par David Hume dans

son Histoire naturelle de la Religion : « There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious ». *Essays and treatises*, Edinburgh 1817, II, 393. La science de la religion souffre gravement à l'heure actuelle du manque d'une terminologie fixe. Le terme important d'animisme est employé tantôt dans un sens restreint, tantôt dans un sens large par le savant éminent qui l'a introduit dans le langage, et dont nous avons abondamment utilisé les ouvrages capitaux ; voyez sa propre déclaration (Tylor, *Civilisation primitive*, I, 493). Le cas est encore plus fâcheux en ce qui concerne le terme de *fétichisme*, qui s'applique tantôt à l'adoration des grands objets naturels, tantôt à celle d'espèces entières d'objets inanimés, tantôt encore à celle d'objets individuels insignifiants, comme, par exemple, une pierre d'une forme curieuse, un coquillage d'une couleur étrange, etc. Ici l'ambiguïté du mot a sérieusement nui au progrès de la science. La réaction très justifiée contre la théorie qui faisait de l'adoration des fétiches de la dernière catégorie la plus ancienne de toutes les formes religieuses a, selon nous, dépassé de beaucoup le but ; chez Herbert Spencer, notamment, elle a conduit à une dépréciation exagérée du fétichisme en général. L'idée juste que les objets d'adoration auxquels on a donné le nom de fétiches ne sont en beaucoup de cas que des créations religieuses secondaires, que fréquemment on n'adore en eux-mêmes que la demeure (durable ou temporaire) d'un esprit ou d'une divinité, a été généralisée et formulée en ce principe : « that fetishism is a sequence of the ghost-theory ». (H. Spencer, *Principles of Sociology*, 1345.) Nous nous croyons autorisé à employer le mot dans sa signification traditionnelle, bien qu'elle soit contraire à l'étymologie (au sujet de laquelle nous renvoyons à Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, 3<sup>e</sup> éd., p. 130) et nous déclarons n'être nullement persuadé par la tentative du grand penseur anglais de ramener toute adoration de la nature à l'adoration d'esprits, et surtout des esprits des ancêtres. Ce qui rend très plausible la théorie que toute religion est à l'origine un culte des ancêtres ou des esprits, c'est sans doute cette circonstance aussi que l'on voit naître continuellement des dieux de cette nature (ainsi encore en Inde ; cf. Grant Allen, *The evolution of the idea of God*, p. 32, et Lyall, *Asiatic Studies*, 2<sup>e</sup> éd. pp. 1-54). Les grands objets naturels sont depuis longtemps pour ainsi dire épuisés, et les principaux intérêts concernant la vie des hommes déjà représentés par des divinités remontant à des traditions anciennes. Or tous les dieux *généralement* reconnus ont une certaine tendance à perdre leur crédit. On éprouve le désir de divinités spéciales toujours nouvelles, qu'un lien plus étroit doit rattacher à leurs adorateurs. C'est pour cela précisément que la partie du développement religieux qui s'accomplit sous nos yeux est essentiellement un culte des âmes. L'exposé, donné dans le texte, de l'origine de la religion comprend *tous* les facteurs qui, à notre avis, y contribuent, que dans tel ou tel cas donné ils entrent ou n'entrent pas en jeu. Les recherches des dernières années ont relevé ici beaucoup plus de différences qu'on n'en connaissait autrefois. Pendant longtemps, on a pu douter de l'existence de peuples absolument sans religion. Dans leur ouvrage sur les Veddas de Ceylan (Wiesbaden, 1892-93), P. et F. Sarrasin ont apporté la preuve indéniable qu'il en est de tels. Karl von Steinen (*Unter den Naturvölkern Central Brasiliens*, Berlin, 1894) nous a fait connaître des peuplades qui, lors des funérailles, offrent à leurs morts des rudiments de sacrifices ; elles brûlent les biens du défunt et arrosent de sang ses os décharnés ; mais le culte des ancêtres et des esprits leur est aussi étranger — actuellement du moins — que l'adoration d'objets naturels. Cette dernière, d'après le renseignement qu'a bien voulu me fournir Oscar Baumann, manque aussi aux tribus africaines des Bantous, ou du moins n'existe chez elles que sous la forme secondaire indiquée plus haut. Quand donc, dans le texte, nous parlons d'hommes primitifs, ce n'est que dans un sens général, et cela ne doit s'entendre que sous la réserve exprimée ici.

Nos pensées suivent une double voie. Elles obéissent à la loi de la ressemblance et à celle de la succession. Les idées similaires, d'un côté, et de l'autre celles dont nous prenons conscience simultanément ou à un court intervalle, s'éveillent réciproquement. L'image d'un ami éloigné de nous, par exemple, n'est pas seule à évoquer son souvenir devant notre âme ; les lieux dans lesquels il avait l'habitude de séjourner, les outils dont il avait coutume de se servir produisent sur nous le même effet. De l'action de ces lois, que l'on nomme ordinairement lois de l'association des idées, découle immédiatement et inévitablement cette conception des phénomènes naturels que l'on appelle personnification de la nature. Le sauvage voit-il bouger quelque chose ou observe-t-il quelque fait qui, par son caractère insolite ou par ses conséquences, l'intéresse de près, son esprit en reçoit une impression profonde ; la faculté d'association est vivement excitée en lui, et il ne peut s'empêcher de considérer les faits en cause comme les effets d'une activité volontaire. Et cela pour ce motif seulement que son expérience immédiate, renouvelée chaque jour et chaque heure, lui a toujours montré dans ses mouvements corporels et ses actions quelconques la manifestation d'une volonté. L'association qui découle de cette expérience interne est constamment fortifiée en lui par l'observation d'autres êtres vivants. Les faits aperçus et l'acte intentionnel ont si souvent été associés dans notre esprit que, l'un des deux termes de cette dualité surgissant, nous nous attendons toujours à voir surgir l'autre. Cette attente est ramenée peu à peu dans des limites plus étroites par des expériences différentes, et surtout par l'empire lentement conquis sur la nature. Mais quand la force d'enchaînement des idées est nourrie par des passions vives ou n'est pas suffisamment combattue par l'expérience spécifique contraire, ou quand l'analogie d'un fait non voulu avec un fait voulu vient la fortifier, cette attente brise tous les autres obstacles, et ramène l'homme civilisé lui-même, au moins pour un moment, au niveau de l'homme naturel. Sur ce point, il nous est donné d'établir expérimentalement la vérité de ce principe d'explication. Sans doute, nous ne sommes plus portés comme le sauvage à interpréter de la manière que nous venons d'indiquer un fait simplement inusité, et à considérer comme un être vivant un mécanisme que nous ne connaissons pas, par exemple une montre ou une arme à feu. Nous n'attribuons plus d'emblée à l'activité d'êtres vivants l'éclair ou le tonnerre, les épidémies ou les éruptions volcaniques. Mais qu'une chance inouïe vienne à nous favoriser, ou qu'un malheur sans exemple fonde tout à coup sur nous et nous terrasse — surtout si les causes que l'on peut lui assigner ne semblent pas en rapport avec l'effet produit — ou même qu'un événement, en soi sans importance, mais qui paraisse déjouer tous les calculs, par exemple un coup très rare au jeu de hasard, survienne, alors l'homme, même

doué d'une culture scientifique, ne peut s'empêcher — momentanément du moins — de songer à la manifestation d'une volonté. Et, la plupart du temps, il ne peut rattacher aucune idée précise à la puissance qui lui paraît agir et dont il croit sentir l'intervention. Des faiblesses comme celle-là n'ont absolument aucun rapport avec la foi en Dieu, sous la forme du moins qu'elle a prise aujourd'hui chez les hommes cultivés. Car non seulement l'incrédule en est atteint, mais le croyant lui-même sera tout à fait incapable de concilier ces soupçons qui surgissent parfois en lui pour bientôt s'évanouir avec les idées qu'il s'est faites lui-même ou qu'il a reçues d'autrui relativement à la nature et à l'activité d'un être suprême, souverain de l'univers. On peut donc, en cette fleur de superstition qui à l'occasion éclôt dans toutes les poitrines, voir l'image affaiblie de la floraison immense qui, autrefois, a donné naissance à une foule innombrable de mythes aux mille formes et aux mille couleurs.

A ce premier pas dans la voie de formation des religions, s'en ajoute insensiblement un second. Une fois admis que tout effet découle d'une activité volontaire, on remarque bientôt qu'une série d'effets qui se reproduisent souvent se rattachent à un seul et même agent naturel. Celui-ci est donc forcément regardé comme l'auteur vivant des phénomènes observés et comme doué de volonté. Et comme, en cette qualité, on se le figure agissant tout à fait à la manière d'un homme, on lui attribue des mobiles et des instincts humains, des passions et des intentions humaines. On le regarde avec surprise et admiration; on l'aime ou on le redoute, selon que ses manifestations sont utiles ou nuisibles, salutaires ou funestes. Et lorsqu'il produit, comme le font par exemple les grands phénomènes naturels qui influencent la vie des hommes d'une manière durable, des effets alternativement bons ou mauvais, l'homme se sent pressé de gagner sa faveur, d'enchaîner sa bienveillance, de changer en dispositions amies celles de ses dispositions qui pourraient être hostiles. Il demande au Ciel d'envoyer sur la terre une pluie fécondante au lieu d'un orage dévastateur; au soleil de lui dispenser une douce et vivifiante chaleur et non des ardeurs qui calcinent; aux fleuves de ne pas ravager le pays qu'il habite, mais de porter patiemment sur leurs ondes sa frêle embarcation. Il cherche à gagner les êtres puissants qui dominant son existence par les mêmes moyens qu'il a trouvés si efficaces pour se concilier ses maîtres terrestres: par des prières, des actions de grâces, des offrandes. Il leur demande leur précieuse bienveillance, les remercie des bienfaits qu'ils lui accordent, implore leur pardon s'il s'imagine avoir provoqué leur colère. En un mot, il prie et sacrifie, et cela, dans les formes qu'une prétendue expérience lui a démontrées les plus efficaces; il possède un culte et une religion.

A ces objets d'adoration que nous pouvons appeler fétiches naturels, s'ajou-

tent aussitôt des foules d'esprits et de démons. Ce sont des êtres qui ne sont ni absolument incorporels ni grossièrement corporels. L'homme primitif, à qui toutes les distinctions subtiles de la pensée scientifique sont étrangères, en arrive à croire à leur existence par une triple série de considérations tirées de constatations extérieures ou qu'il croit telles, de faits de conscience interne et enfin des observations auxquelles donne lieu le passage de la vie à la mort, soit des hommes, soit des animaux.

Le parfum de n'importe quelle fleur pousse l'homme naturel à croire qu'il existe des choses invisibles et insaisissables, mais qui n'en sont pas moins réelles; le vent — dont la nature matérielle ne lui est qu'à moitié connue — lui donne connaissance de choses que l'on sent, mais que l'on ne voit pas. Il éprouve un sentiment de confusion et de crainte à la vue d'ombres qui reproduisent les contours des objets sans avoir la moindre consistance. Il est encore plus étonné de voir se refléter, sur le miroir des eaux, des images colorées. Dans les deux cas, il observe une chose qui rappelle exactement tel ou tel corps, mais que l'on essaye en vain de saisir ou même de toucher. Mais il est frappé à un plus haut degré encore par les images qu'il voit en songe. Celles-ci, il croit les percevoir par tous ses sens; elles se tiennent devant lui en personne, et cependant, à son réveil, il trouve la porte de sa hutte aussi bien fermée qu'il l'a laissée en s'endormant. Devant lui se montraient — il ne saurait en douter — des hommes, des animaux, des plantes, des pierres, des ustensiles de toute espèce; il les a vus, entendus, touchés, et cependant ils ne sont pas entrés avec leur pleine réalité corporelle dans sa cabane, souvent trop petite pour les contenir. C'étaient — telle est sa conclusion — des êtres comparables aux parfums, aux vents, aux ombres, c'étaient les âmes des choses<sup>10</sup>. Souvent les phénomènes produits par le sommeil demandent encore une autre explication. En songe, l'homme ne reçoit pas toujours la visite d'âmes de personnes ou de choses étrangères; il croit souvent parcourir lui-même de vastes espaces et s'être trouvé, chez elles, en présence de personnes habitant des pays lointains. Il en conclut que quelque chose — cette fois sa propre âme ou une de ses âmes (car la croyance à la pluralité d'âmes est aussi concevable que répandue) — a quitté momentanément son corps. Les mêmes expériences, avec la même suite de conclusions, lui sont fournies par les états psychiques que nous

<sup>10</sup> Sur les âmes des choses (*object-souls*), comp. Tylor, *Civilisation primitive*, I, 555. — La signification des phénomènes du rêve pour la croyance aux âmes et à l'immortalité a été mise en pleine lumière par Tylor, Spencer et leurs successeurs. Oscar Peschel, dans sa *Völkerkunde* (Leipzig, 1875, p. 271) reconnaît complètement, lui aussi, le bien fondé de cette théorie; Siebeck (*Gesch. der Psychologie*, I, 6) la combat par des arguments à notre avis insuffisants, tandis que, p. 9, il s'exprime d'une manière tout à fait analogue à la nôtre (p. 21) sur les circonstances qui accompagnent l'extinction de la vie et sur leur signification.

appelons hallucinations, et qui, comme les songes pénibles et les cauchemars, sont souvent produits, chez le sauvage irrégulièrement nourri, par l'excitation nerveuse due à un jeûne prolongé ou à l'absorption rapide de mets trop abondants. Ces âmes ou essences des choses sont avec les choses elles-mêmes dans un rapport très étroit; ce qui influence l'une influence aussi l'autre. Marcher sur l'ombre d'un homme est encore regardé comme un mauvais présage dans nos croyances populaires; si vous vous trouvez au bord de l'eau et que le crocodile happe votre image qui s'y reflète, les naturels d'une tribu du sud de l'Afrique<sup>11</sup> vous diront qu'il est devenu maître de votre personne; ce que font ou souffrent les images apparues dans le rêve est de la plus haute importance pour leur original vivant. Mais l'âme acquiert dans la croyance des peuples une puissance incomparablement plus grande, elle devient véritablement indépendante, par l'effet d'une seconde série de considérations qui ne se tirent pas du domaine de la sensibilité, mais de celui des phénomènes de la volonté.

Aussi longtemps que la vie intérieure de l'homme primitif s'écoule sans secousse, dans le calme des habitudes acquises, il ne se sent guère porté à réfléchir sur le siège et l'origine de ses désirs et de ses volontés. Mais lorsque son sang entre en ébullition, quand la passion l'enflamme et le fait trembler, il sent palpiter son cœur et se rend compte que cette région de son corps est le théâtre de phénomènes particuliers; ces phénomènes, il éprouve le besoin de se les expliquer à la lumière de son intelligence et des analogies dont il dispose. Plus violent et plus soudain est le choc dont il prend conscience, moins il pourra — étant donné l'habitude qu'il a prise de rattacher chaque effet spécial à un être spécial — se défendre de l'impression qu'un être habite et s'agite dans son sein. Quand donc il se sent saisi d'une impulsion irrésistible; quand, par exemple, la colère gronde dans sa poitrine et lui fait accomplir quelque meurtre horrible, peut-être aussitôt après déploré; quand, au contraire, il se sent sur le point de verser le sang et qu'un mouvement soudain vient abaisser son bras déjà levé, — alors, dans de tels instants, la croyance s'impose à lui, impérieuse, qu'un ou plusieurs êtres vivent en lui pour le pousser à l'action ou l'empêcher d'agir.

Mais la source la plus féconde de la croyance à une âme se trouve dans les circonstances qui accompagnent l'extinction de la vie individuelle. Et, là encore, ce sont les changements brusques et inattendus qui produisent l'impression la plus profonde sur l'observateur, et ouvrent la voie à ses réflexions. Si la mort

---

<sup>11</sup> « Les Basoutos... pensent que si un homme se promène au bord d'une rivière, un crocodile peut saisir son ombre dans l'eau et l'y entraîner. » Tylor, *op. cit.*, I, 499. Dans ce qui précède, du reste, nous avons fortement mis à contribution les indications de Tylor.

ressemblait toujours à un lent dépérissement suivi d'un assoupissement final, si le défunt changeait jusqu'à devenir méconnaissable, peut-être les conclusions tirées de l'anéantissement de la vie eussent-elles pris un tout autre caractère. Mais, bien souvent, le cadavre ne présente aucun changement extérieur; l'homme, tout à l'heure en pleine possession de ses forces, est tout à coup devenu immobile et silencieux. D'où est venue cette grande, cette terrible métamorphose? se demande celui qui en est le témoin. Le quelque chose, se répond-il, qui prêtait au défunt la vie et le mouvement, s'est échappé de lui; dans l'absence des énergies que, naguère encore, on pouvait constater en lui, il voit un départ au sens propre du mot, un éloignement dans l'espace. Et comme le souffle chaud, non moins mystérieux dans son origine, qui s'exhalait continuellement du corps vivant s'est éteint à son tour, n'est-il pas naturel de penser qu'avec lui s'est tarie la source des phénomènes vitaux? Les morts violentes, dans lesquelles la vie semble s'échapper du corps en même temps que le sang s'écoule de la blessure, éveillent parfois l'idée que ce liquide rouge représente la vie elle-même. Chez beaucoup de peuples, c'est l'image qui s'efface sur la pupille du mourant qui passe pour être cause de la vie. Mais, en règle générale, c'est au souffle, à la respiration, à la vapeur chaude qui se dégage de l'intérieur de l'organisme vivant que ce rôle est réservé, et la grande majorité des mots qui, dans les langues les plus diverses, désignent l'âme et l'esprit ont cette signification fondamentale. La possibilité pour l'âme de se séparer du corps était déjà présumée dans les deux interprétations parallèles des phénomènes du sommeil; leur séparation momentanée est considérée comme la cause de l'évanouissement, de la mort apparente, de l'extase; d'autre part, l'entrée d'une âme étrangère dans le corps (possession) paraît expliquer de la manière la plus satisfaisante les états maladifs de toute espèce, délire, convulsions, etc. Mais, dans la mort, la séparation des deux éléments est regardée comme définitive.

Rien ne donne à entendre que l'essence aériforme qui a quitté le corps périsse en même temps que lui. Tout au contraire: l'image du cher défunt se présente sans cesse à nous; en d'autres termes, son âme nous environne. Et comment en pourrait-il être autrement? Ne doit-elle pas s'attacher aussi longtemps que possible aux lieux familiers où elle exerçait son action, aux objets de son affection et de sa tendresse? Et si un doute régnait encore à ce sujet, il serait bientôt dissipé par la fréquente apparition de l'image chérie ou redoutée, pendant le silence de la nuit, dans les songes des survivants.

En admettant que les essences spirituelles ou psychiques survivent à leur liaison avec le corps humain et sans doute avec le corps animal, on arrivait à deux

résultats : on créait une nouvelle série d'objets d'adoration parallèle aux fétiches, et un modèle sur lequel l'imagination allait former une foule d'êtres nouveaux, les uns n'offrant aucune prise à nos sens, les autres entrant, temporairement au moins, dans une demeure visible. L'homme naturel a eu des mobiles et même des mobiles pressants pour fonder ce culte et créer ces êtres. Sa dépendance des circonstances extérieures n'est-elle pas aussi complète qu'il est possible de l'imaginer ? Le désir de dissiper l'obscurité qui l'entoure de toutes parts n'est-il pas aussi marqué que son impuissance à lui donner une satisfaction efficace ? Maladie et santé, disette et abondance, succès et échecs à la chasse, à la pêche et à la guerre, se suivent et alternent sans cesse ; autant l'homme primitif désire connaître et influencer les facteurs de sa prospérité, autant est grande son incapacité de réaliser ce double but d'une manière intelligente. L'individu éprouve au plus haut degré le besoin de savoir, mais en même temps le savoir réel est à son minimum dans l'ensemble des individus ; le jeu de l'imagination, excité de toutes parts, et que rien, ou à peu près rien, ne vient entraver, s'applique à combler cette énorme lacune, et il y déploie une force créatrice dont nous avons grand'peine à nous faire une idée aujourd'hui. En effet, en étendant sur l'homme un toit protecteur, la civilisation a élevé une paroi qui le sépare de la nature. Auparavant les objets naturels d'adoration se multipliaient à l'infini. La forêt et la prairie, le buisson et la source en sont remplis. Cependant, à la longue, ils ne suffisent plus aux besoins de l'homme primitif. Car le bonheur et le malheur, le succès et l'échec ne sont pas toujours liés à des objets sensibles. Lequel d'entre eux peut-on accuser si le gibier, naguère encore si abondant, est tout à coup devenu rare ; si l'ennemi, souvent vaincu, s'est montré un beau jour supérieur en forces ; si la paralysie a enchaîné les membres, ou si la folie a obscurci la conscience ? Toute circonstance extérieure qui donnait momentanément une direction à la pensée embarrassée devenait pour elle un guide infallible ; entre deux faits simultanés ou se suivant de près, le lien causal lui semblait bien établi ; si, par exemple, un animal jusqu'alors inconnu s'élançait pour la première fois d'un fourré au moment où éclatait une épidémie meurtrière, il était regardé comme l'auteur du mal, et en conséquence adoré et comblé d'offrandes<sup>12</sup> ; bref, l'homme naturel était si avide de connaître les êtres qui apportent la bénédiction ou la ruine, son besoin de se-

---

<sup>12</sup> « Les Yakoutes, ayant vu pour la première fois un chameau au moment où la petite vérole éclatait chez eux, déclarèrent que cet animal était une divinité hostile et que c'était lui qui leur avait apporté cette épidémie. » Wuttke, *Gesch. des Heidentums*, I, 72. — Il fallait mentionner ici non seulement le désir d'être secouru par la puissance mystérieuse des morts, mais encore et surtout la crainte qu'elle inspire. Comparez à ce sujet l'exposé (un peu exagéré, il est vrai) de Ihering, *Vorgesch. der Indoeuropäer* (1894) p. 60.

cours et de salut était si grand qu'il ne se sentait jamais satisfait. C'est pourquoi il implorait l'assistance de ceux qui, dans leur vie, s'étaient déjà montrés d'utiles défenseurs, les esprits des parents défunts, des pères, des ascendants. Le culte des ancêtres s'établit, et à côté de lui l'adoration d'esprits non pas confinés dans des objets naturels, mais rattachés à certains travaux ou à certains faits; on crut à des esprits bienfaisants ou funestes de toute espèce. Ainsi, l'on se trouve en présence de trois catégories d'objets de culte qui se combinent de toute manière, agissant les uns sur les autres et se transformant les uns dans les autres.

Rien de plus explicable que de voir la personnalité d'un lointain aïeul, auréolée par la légende, celle de l'auteur de toute une tribu ou de tout un peuple, mise sur le même pied que les fétiches naturels, et parfois identifiée avec l'un d'entre eux, avec le ciel, par exemple; tout comme aussi l'on a vu se produire le contraire, quand une nation ou une famille particulièrement puissante regardait et honorait le Soleil comme son auteur. D'autre part, des objets naturels ou même des produits de l'art attirent l'attention des hommes non pas par les effets puissants qui, visiblement, sortent d'eux, mais par l'étrangeté de leur forme ou de leur couleur ou par la relation fortuite qu'ils ont avec un fait mémorable: quoi de plus compréhensible que de les considérer comme les demeures des esprits des ancêtres ou d'esprits quelconques, de les honorer comme tels, et d'en faire des fétiches secondaires? Rien de plus concevable enfin que de voir des esprits ou démons qui, à l'origine, ne s'attachent à aucun lieu déterminé, être confondus parfois ensuite d'une analogie de nom ou de propriété, avec quelque fétiche naturel, et finalement lui être amalgamés de façon à ne faire plus qu'un avec lui. Des faits de ce genre, plus ou moins isolés, on ne peut jamais conclure que l'une ou l'autre des trois grandes catégories d'objets de culte, celle par exemple des fétiches naturels ou celle des démons libres, c'est-à-dire sans demeure fixe, était à l'origine étrangère aux croyances d'un peuple, et qu'elle n'en constitue qu'un élément tardif et dérivé. Cette conclusion ne serait pas moins absurde que si, de l'adoration bien avérée d'animaux comme tels, ou si, de la déification d'hommes, bien souvent observée aujourd'hui encore chez un grand peuple civilisé, les Hindous, on voulait conclure que ce sont là les seules ou du moins les principales sources des conceptions religieuses. Poursuivre dans le détail la marche de ces transformations, vouloir isoler le noyau d'une forme de culte en le séparant des adjonctions postérieures, c'est une entreprise toujours difficile, et même souvent impossible. Pourtant, il n'en reste pas moins certain que des transformations de ce genre ont eu lieu et ont influencé de la façon la plus durable la marche du développement religieux.

## VI

Les dieux helléniques se réunissent sur l'Olympe autour du trône de Zeus ; ils prêtent l'oreille aux chants d'Apollon et des Muses, boivent le nectar dans des coupes d'or, et s'engagent dans les aventures de guerre comme dans les aventures d'amour. Comme ils ressemblent peu aux premiers et grossiers produits de l'instinct religieux ! Entre ces deux stades de développement s'ouvre un abîme qui peut sembler presque infranchissable. Mais il ne l'est qu'en apparence. Qui considère attentivement les faits voit bientôt apparaître tant de degrés intermédiaires et de termes de transition qu'il a peine à dire où finit une série d'êtres et où commence l'autre, où, en particulier, finit le fétiche naturel et où commence le dieu anthropomorphique. Du dieu souverain de l'Olympe, de Zeus, la philologie comparée nous dit qu'à l'origine il n'était pas autre, chose que le Ciel. C'est pourquoi « il » pleut ; c'est pourquoi « il » lance des éclairs, c'est pourquoi « il » rassemble les nuées. La Terre est encore chez Homère<sup>13</sup> tantôt la déesse « à la large poitrine », tantôt la déesse « aux larges voies » ; changeante comme le caméléon, elle oscille entre deux représentations contradictoires. Un ancien théologien-poète<sup>14</sup> fait naître de la Terre de hautes montagnes et du Ciel étoilé afin que celui-ci l'entoure de toutes parts ; la Terre, épouse du Ciel, enfante Okéanos aux profonds tourbillons ; enceinte d'Okéanos, Téthys enfante les fleuves : nous sommes encore en plein dans le domaine de la simple adoration de la nature. Mais, dans Homère, le fleuve Xanthos « au beau courant » s'enflamme de colère parce qu'Achille remplit son lit de cadavres ; pressé par le feu qu'a allumé Héphaïstos, le forgeron des dieux, il est en danger de tarir ; alors, il arrête son cours pour échapper à l'embrasement, et en même temps appelle à son aide Héra aux bras blancs, l'épouse du roi des dieux, envisagée tout à fait comme une femme. Ici nous saisissons la transformation sur le vif : n'est-ce pas comme si nous avions en même temps devant les yeux deux sortes de créations religieuses, foncièrement différentes, comparables à deux couches de roche qu'un tremblement de terre aurait mélangées sans ordre ?

Quelle est la cause de cette transformation, qui s'est accomplie chez les Grecs comme chez de nombreux autres peuples ? A cette question, voici comment on peut répondre à peu près. L'instinct de l'association, qui a conduit à la personification de la nature, portait de lui-même à humaniser de plus en plus les objets de l'adoration. Tout effet qui se produit est rattaché à une cause, et cette cause

<sup>13</sup> *Iliade*, XXI, 356 sq.

<sup>14</sup> A savoir Hésiode, *Théog.*, 126 sq.

conçue comme manifestation d'une volonté, comme expression d'une passion ; cette volonté et cette passion sont assimilées ensuite aux volontés et aux passions humaines ; enfin, celles-ci supposent la forme humaine extérieure et l'ensemble des conditions de la vie humaine. Ce développement fut entravé aussi longtemps que l'homme, encore à moitié animal, n'obéissant qu'à la nécessité, incessamment inquiété par des dangers réels ou imaginaires, ne se jugeait pas digne d'attribuer sa forme — celle de la faiblesse ! — aux forces immenses de la nature. Les progrès insensibles de la civilisation atténuèrent ces différences de niveau ; les extrêmes commencèrent à se rapprocher. Il n'a sans doute jamais existé de peuple qui se soit représenté les grandes puissances naturelles comme des sauvages affamés, en quête de racines et de baies. Mais une race en possession d'un pays giboyeux, pratiquant la chasse peut bien parler de chasseurs célestes, tels que le Wotan germanique ; le propriétaire de troupeaux de l'Inde antique se figure le dieu du Ciel sous les traits d'un berger dont les vaches sont les nuages. Le désir toujours plus grand d'idées claires, précises et logiques, dû à des circonstances extérieures favorables, vient renforcer cette tendance. Ainsi, des conceptions vagues, confuses et contradictoires comme celle d'un fleuve sensible à la douleur ou né de l'acte générateur, deviennent l'exception là où elles étaient auparavant la règle. La question de savoir si c'est le culte des ancêtres ou le fétichisme qui a existé le premier est peut-être de celles qui ne se laissent pas résoudre sûrement. Mais le démonisme, si ancien qu'il puisse être, a dû prendre de l'extension à mesure que progressait la division du travail, et que la vie se diversifiait davantage, car les mobiles qui poussaient à créer des démons, c'est-à-dire les occupations et les situations des hommes, se multipliaient. Les démons libres opposaient moins de résistance au besoin de transformation que les objets d'adoration empruntés à la nature, et ils fournirent bientôt le modèle sur lequel ceux-ci furent formés à leur tour. Rien n'empêchait, et plus d'un motif conseillait au contraire (que l'on songe à ce que nous avons remarqué plus haut à propos de la possession), de faire entrer les démons, comme les âmes, dans des corps, et ce qui arriva pour eux fut bientôt attribué aux fétiches naturels. A la place d'objets naturels doués de volonté et de conscience, et en partie à côté d'eux, nous voyons apparaître des esprits ou des dieux qui n'ont plus que leur demeure dans les objets extérieurs, et qui s'en servent en guise d'instruments. Le dieu que l'on se figure habiter seulement un objet extérieur, mais sans se confondre avec lui, devient moins dépendant du sort de cet objet ; son activité ne sera plus absorbée par celle de ce dernier : il acquerra un surcroît d'activité libre.

Un intéressant exemple de cette transformation nous est fourni par les gracieuses figures féminines que les Grecs ont adorées sous le nom de Nymphes :

l'hymne homérique à Aphrodite<sup>15</sup> connaît les nymphes des arbres ou Dryades, qui prennent part aux danses des Immortels, et qui, dans l'ombre épaisse des cavernes, s'unissent à Hermès et aux Silènes. Mais les sapins et les chênes aux sommets élevés, sous l'écorce desquels elles habitent, sont encore plus que leur demeure. Car, à moitié divines seulement, elles naissent, croissent et meurent en même temps qu'eux. D'autres nymphes ne sont plus soumises à la même destinée; elles habitent, il est vrai, des sources, de délicieux bocages et des prairies luxuriantes, mais elles font partie de la troupe des Immortels, et ne manquent point à leur assemblée quand Zeus la convoque sous ses splendides portiques<sup>16</sup>. Concluons: il y a eu un temps où l'arbre lui-même passait pour animé, et où on lui rendait un culte. Ensuite est venue une seconde période dans laquelle on considérait comme élément de sa vie un être propre, qui pouvait se séparer de lui, mais qui était pourtant étroitement attaché à son sort. A la fin, ce lien aussi se brise; l'être divin conquiert, pour ainsi dire, sa liberté; désormais, il plane, indestructible, sur les objets individuels et périssables auxquels il préside. Ce dernier pas, pas décisif, est celui qui a définitivement établi le polythéisme à la place du fétichisme. Celui-ci ne subsiste plus qu'exceptionnellement; on n'en trouve les vestiges que dans certains grands objets naturels, uniques en leur espèce, tels que la Terre, les Astres et le fabuleux Okéanos. Et ici encore, à côté des vieilles figures restées à l'abri des atteintes de l'anthropomorphisme, nous trouvons souvent d'autres images formées sous l'influence des nouveaux courants. De même qu'il y a des démons libres qui président à des catégories entières de travaux, une tâche appropriée à leur caractère incombe aux esprits naturels dégagés des objets auxquels ils étaient attachés; ils deviennent divinités des forêts, des jardins, des sources, des vents, etc. Cette évolution fut favorisée, indépendamment de l'influence du démonisme, par l'intelligence toujours plus grande de l'identité réelle de séries entières d'êtres; elle donna à l'instinct de généralisation de l'esprit humain une première satisfaction; d'autre part, le génie artistique et poétique trouvait dans la contemplation de cette libre activité une matière presque inépuisable<sup>17</sup>.

Les conditions que nous venons d'indiquer, et desquelles dépendent la personification et l'idéalisation subséquente des puissances divines, existaient dans la plus large mesure au sein du peuple grec. Le besoin de notions claires et précises faisait sans doute partie des qualités premières du génie hellénique; mais

<sup>15</sup> *Hymne à Aphrodite*, 258 sq.

<sup>16</sup> Cf. *Iliade*, XX, 8 et 9.

<sup>17</sup> Cf. Weicker, *Griech. Götterlehre*, 138 sq.

la pureté d'atmosphère et la sérénité du ciel qui régnaient dans la plus grande partie de ces pays, les contours nettement marqués des montagnes, les horizons souvent si vastes et pourtant presque partout limités, ont sûrement développé à un haut degré les dons primitifs. Le sens esthétique devait puiser un aliment toujours nouveau dans ces paysages où tous les éléments des beautés naturelles étaient également représentés et réunis dans le plus étroit espace, dans la vue des sommets neigeux et des plaines riantes, des sombres forêts qui couvraient les montagnes, des prairies émaillées de fleurs, dans les lointaines échappées sur la terre ou sur les mers. L'esprit d'invention, l'instinct artistique, qui, plus tard, se sont déployés dans les domaines les plus variés, et ont produit une infinité de créations éclatantes, ont dû s'emparer de la première matière qui s'offrait à eux pour en tirer la satisfaction qui leur était encore refusée ailleurs. Il serait du plus haut intérêt de poursuivre dans le détail la marche de ces transformations, mais cette tâche nous est rendue très difficile par l'état des monuments littéraires qui nous ont été conservés. On croyait autrefois posséder dans les poèmes homériques les produits de l'enfance du génie grec. La bêche de Schliemann a dissipé cette illusion. Une haute civilisation matérielle a régné dans la Grèce orientale, dans les îles et sur la lisière des côtes de l'Asie-Mineure, en tout cas peu après l'an 1500 avant J.-C. ; les conditions extérieures de la vie que nous décrivent les poètes homériques sont le résultat d'un développement relativement long, préparé par l'Égypte et par l'Orient. Comme ils étaient loin de la barbarie primitive, les princes et les nobles dont la récitation des poèmes homériques assaisonnait les festins ! Ils faisaient bonne chère dans des portiques richement décorés, garnis de plaques de métal, ornés de frises en verre bleu sur un fond d'albâtre d'une blancheur éclatante, et de plafonds artistiquement sculptés, et ils buvaient dans des coupes d'or d'un travail exquis<sup>18</sup> ! Sans doute, la violence de leurs passions est encore indomptable. Autrement, l'implacable colère d'Achille ou de Méléagre n'eût pas été le thème favori de la composition poétique. Il y a une frappante analogie entre cette époque et celle qui vit naître le *Nibelungenlied* ; là aussi, les raffinements de la vie et du goût apportés de l'étranger s'offrent à un peuple qui a gardé intacte la force des passions premières. Mais le sentiment de crainte que l'homme primitif éprouve en présence des grands phénomènes de la nature avait depuis longtemps disparu des esprits. Les seigneurs s'étaient mis à l'abri des difficultés de la vie et étaient pleins d'une orgueilleuse confiance ; aussi représentaient-ils toujours davantage l'existence des dieux sur le modèle de la leur propre. Les scènes qui se déroulaient sur l'Olympe n'étaient plus que le pendant des scè-

<sup>18</sup> Cf. en particulier Schuchhardt, *Schliemanns Ausgrabungen*, surtout la fin du chapitre.

nes brillantes, mais souvent tumultueuses, de leurs palais. Jamais les dieux et les hommes ne se sont à tel point rapprochés les uns des autres, les premiers cédant aux seconds une bonne part de leur dignité, les seconds prêtant aux premiers une non moins grande part de leurs faiblesses. Les vertus que l'on attribuait aux dieux étaient celles qu'appréciaient le plus des guerriers valeureux et opiniâtres, fidèles dans l'amitié comme dans la haine. Comme eux, les dieux sont animés de violentes passions individuelles; le lien du devoir est presque toujours pour eux un pacte de fidélité personnelle; dans *l'Iliade*, du moins, ils ne se montrent qu'exceptionnellement gardiens du droit en tant que droit<sup>19</sup>. A leurs protégés, qui leur offrent de riches offrandes, aux villes qui leur dédient des temples magnifiques, aux tribus et aux familles qui ont su gagner leurs faveurs, ils offrent une assistance fidèle, constante, infatigable. Les scrupules moraux les arrêtent peu; ils accordent même l'adresse dans le vol et le parjure à ceux qu'ils affectionnent particulièrement. Ils ne se préoccupent guère de la justice ou de l'injustice; ils défendent souvent une cause sans se demander si elle est bonne. Comment, s'il en était autrement, pourraient-ils avec un zèle égal et un égal dévouement porter secours les uns aux Troyens, les autres aux Grecs? Comment, dans l'*Odyssee*, Poséidon pourrait-il poursuivre le patient Ulysse d'une haine implacable, tandis qu'Athéné accourt à chaque danger qui le menace pour l'en sauver et lui prodiguer ses conseils? Ils ne se soumettent qu'aux volontés souveraines du dieu du ciel, et encore y résistent-ils souvent, et essayent-ils d'abord, pour s'y soustraire, de tous les moyens que leur suggèrent la ruse et la tromperie. D'ailleurs, la puissance du maître de l'Olympe — qui, en cela, ressemble évidemment à son modèle terrestre — ne repose aucunement sur la base inébranlable de la loi; ne se voit-il pas souvent forcé de recourir aux menaces et même à la violence pour assurer l'exécution de ses ordres? Une seule limite, mais infranchissable, vient s'opposer aux prétentions et aux volontés contradictoires des Immortels: c'est celle de la sombre nécessité, de la Moira, à laquelle les dieux ne peuvent pas plus se dérober que les hommes, et dans l'acceptation de laquelle se manifeste un obscur pressentiment des lois de la nature. C'est ainsi que, dans les plus anciens mo-

---

<sup>19</sup> Dans l'*Odyssee*, le point de vue moral ressort d'une manière incomparablement plus forte. La perte des prétendants, en particulier, y apparaît comme une punition divine; cf. surtout XXII, 413 sq. Quelques vers seulement plus loin, 475 sq., il est vrai, on trouve des traits de la plus complète sauvagerie. De même, après les vers 109 sq. du chant XIX, dont le caractère moral est accentué à un degré étonnant, on n'est pas peu surpris de voir, au v. 395, le vol et le parjure représentés comme des dons qu'a faits Hermès à son favori Autolykos. Dans l'*Iliade*, Zeus apparaît comme le vengeur de l'injustice, XVI 385 sq.; à III, 278, il est question des peines réservées dans l'Hadès aux parjures.

numents de la vie intellectuelle des Hellènes que nous possédions, les dieux sont arrivés au dernier degré de l'anthropomorphisme, à un degré qu'ils ne pouvaient dépasser sans que leurs droits aux prières et à l'adoration fussent mis en péril. Et même, en certains cas, cette limite est franchie. La fameuse aventure d'Arès et d'Aphrodite, dont le récit réjouit les Phéaciens, dénote une transformation des conceptions religieuses qui — comme le culte exclusif de la beauté pendant le Cinquecento — n'aurait guère pu se répandre dans les couches populaires sans compromettre le fond même des croyances.

Celui qui veut se rendre compte du saisissement que faisaient éprouver les cérémonies de la religion grecque primitive le cherchera en vain dans les scènes de l'épopée de cour. Les plaisirs et les joies terrestres, les délices d'une vie raffinée y ont relégué à l'arrière-plan les côtés sombres de la foi et, si l'on nous passe cette expression, les ont inondés de leur lumière. Ce fait ressort de la manière la plus claire précisément des épisodes isolés qui paraissent le contredire<sup>20</sup>.

L'homme des temps homériques se croit toujours et partout entouré de dieux ; il se sent partout et toujours sous leur dépendance. Qu'une entreprise réussisse ou qu'elle échoue, que la lance atteigne son but ou que l'ennemi y échappe, c'est par la faveur ou par l'hostilité d'un démon qu'il l'explique ; s'il imagine quelque dessein ingénieux, s'il prend quelque décision salutaire, c'est qu'un dieu l'a inspiré ; c'est un dieu encore qui, d'autres fois, vient aveugler sa raison. S'assurer la bienveillance des Immortels, conjurer leur disgrâce, voilà à quoi tendent tous ses efforts. Les situations les plus désespérées ne manquent pas dans les vicissitudes des combats que nous décrit entre autres l'Iliade. Et pourtant, le fidèle ne sacrifie jamais aux dieux le plus précieux de tous les trésors dont il dispose : l'homme lui-même. Le sacrifice humain, aussi peu étranger à la religion des Grecs qu'à celle de la plupart des autres peuples, et qui y laisse des traces jusque dans les temps historiques les mieux connus, manque dans le tableau de civilisation que les poèmes homériques présentent à nos yeux. Ou plutôt ce cruel usage y est mentionné une fois, mais, c'est le cas de le dire, cette exception ne fait que confirmer la règle. Dans les funérailles solennelles qu'Achille fait à son ami Patrocle, on égorge nombre de bœufs et de brebis, quatre chevaux, les deux chiens favoris du défunt, et en outre douze jeunes Troyens, qui sont ensuite brûlés avec son cadavre. La forme du sacrifice — crémation entière des victimes — est précisément celle que le rituel postérieur nous montre en usage quand on veut honorer les divinités souterraines. Le cadavre est d'abord arrosé du sang des victimes animales et humaines ; l'âme du mort est considérée comme présente ; elle se repaît des

<sup>20</sup> Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 78, note 1.

offrandes dont on l'honore. Achille remplit par là — et il le crie à l'âme de son ami, lorsqu'elle lui apparaît d'abord pendant la nuit, puis au moment même de la cérémonie — un vœu solennel. Mais, chose étrange, la description de l'horrible scène ne nous offre pas cette minutie, cette abondance de détails que l'on appelle justement épique, et qui caractérise spécialement Homère. Le poète glisse plutôt, avec une hâte voulue, pourrait-on dire, sur cette affreuse cérémonie. Elle lui répugne aussi bien qu'à ses auditeurs; c'est là, semble-t-il, un dernier reste de conceptions et de mœurs autrefois vivantes, maintenant tombées en oubli<sup>21</sup>. D'autres indices du même genre fortifient cette impression. Les poèmes homériques ne nous offrent plus guère de traces de sacrifices — sanglants ou non — en l'honneur des morts, de l'expiation du meurtre, d'un culte des âmes ou des ancêtres, non plus que des idées qu'impliquent ces pratiques religieuses, c'est-à-dire de la foi en la survivance d'êtres qui, du fond de leur tombeau, exercent des maléfices, et exigent sans cesse — sous peine de vengeances terribles — de nouvelles satisfactions. Sans doute, les âmes survivent aux corps, mais elles habitent presque exclusivement — « têtes vaines et inconsistantes » — les demeures souterraines; ombres pâles, formes exsangues, leur pouvoir est minime ou plutôt nul. Mais il en était tout autrement dans les temps reculés et tout autrement — les résultats certains des fouilles, et des inférences non moins certaines nous permettent de le dire — à une époque encore plus récente. Il est donc nécessaire de s'arrêter un instant sur ces points si importants pour l'histoire du culte des âmes et de la religion en général.

## VII

Le sacrifice de prisonniers ou d'esclaves était pratiqué très anciennement lors des funérailles des chefs : c'est un usage encore aujourd'hui très répandu. Lorsque les Scythes rendaient les derniers devoirs à un de leurs rois, ils égorgaient une de ses concubines, cinq esclaves (le cuisinier, l'échanson, le chambellan, un écuyer et un portier) et les enterraient avec lui, de même que ses chevaux favoris; en outre, ils plaçaient à côté de lui, dans sa tombe, une foule d'ustensiles précieux, tasses d'or, etc. Une année après, on égorgait encore cinquante esclaves choisis;

---

<sup>21</sup> Cf. Preller, *Griech. Mythologie*, I (2<sup>e</sup> éd.), 99, 201 sq. 542; II, 310. — Les funérailles de Patrocle, *Iliade*, XXIII 22 sq. et 174-177. Ici, nous avons abondamment utilisé l'ouvrage capital d'Erwin Rohde, *Psyche, Seelenkult und Urzsterblichkeitsglaube*, notamment les pages 14 sq. du 1<sup>er</sup> vol., 2<sup>e</sup> éd.

on les plaçait sur autant de chevaux également tués, et on en entourait le tertre funèbre comme d'une garde d'honneur<sup>22</sup>.

L'énumération des usages de ce genre — parmi lesquels il faut ranger l'habitude des Hindous de brûler les veuves — remplirait des volumes. On y remarque, cela va de soi, une longue série de degrés qui vont de la barbarie pure jusqu'aux raffinements de la tendresse. Aux sacrifices humains succèdent les sacrifices d'animaux, à ceux-ci les offrandes liquides et en général les offrandes non sanglantes. Dans les drames d'Eschyle et de Sophocle, le tombeau d'Agamemnon, à Mycènes, reçoit des libations de lait, des boucles de cheveux et des couronnes de fleurs. Les tombes royales qu'on a découvertes récemment sur l'emplacement de cette ville, et qui datent de temps très reculés, nous ont conservé les restes d'offrandes beaucoup plus efficaces et significatives : des os d'hommes et d'animaux et une quantité d'armes, de coupes et d'autres ustensiles. Ces tombes, comme la tombe à coupole découverte à Orchomène en Béotie, et où l'on constate la présence d'autels, témoignent que les âmes des morts jouissaient d'une adoration au sens propre du mot. Le culte des ancêtres et des âmes, qui n'a sans doute manqué à aucun peuple, est encore aujourd'hui aussi répandu parmi les sauvages les plus incultes de tous les continents que parmi les populations très civilisées de la Chine, où il constitue la partie la plus essentielle de la religion d'État. Dans les croyances des peuples aryens, il occupe aussi une place prépondérante, chez les Grecs aussi bien que chez les Romains — ceux-ci adoraient leurs ancêtres sous le nom de « Mânes » — ou que chez les Hindous qui les appelaient « pitaras ». Quand, à Athènes, une famille venait à s'éteindre, cela était considéré comme un malheur pour divers motifs, dont l'un était que ses ancêtres allaient se trouver désormais privés des honneurs auxquels ils avaient droit. Le peuple, dans son ensemble, et les nombreuses communautés, pareilles à des cercles concentriques, dont il se composait, priaient des ancêtres réels ou imaginaires ; et ce besoin était si profondément senti que même les corporations, les tribus ou corps de métiers inventaient un ancêtre commun lorsqu'ils n'en possédaient point. Cette tendance est en rapport étroit avec les débuts de l'État et de la communauté, qui, à l'origine, n'étaient considérés que comme des familles agrandies. Ici, nous ne nous préoccupons que de sa racine la plus profonde, la croyance à la survivance des âmes, sous forme d'êtres qui influençaient d'une manière durable le bonheur et le malheur des vivants. Nous avons déjà appris à connaître l'origine de cette croyance ; les transformations qu'elle a subies nous occuperont plus loin ; pour

---

<sup>22</sup> Sur les sacrifices offerts aux morts par les Scythes, cf. Hérodote, IV, 71, 72. Cf. Schuchhardt, *op. cit.*, 180 sq., 189, 240, 331, 340.

le moment, il s'agit seulement d'écarter un malentendu qui trouble l'intelligence historique<sup>23</sup>.

Chez Homère, les âmes se sont en quelque sorte volatilisées, et ne sont plus que des ombres pâles et sans force ; le culte qui leur était voué et les usages qui en étaient découlés ont, en conséquence, presque disparu des deux grandes épopées grecques ; mais le témoignage que nous fournit l'ethnographie comparée n'eût jamais dû laisser s'établir l'opinion que nous trouvons eu elles la plus ancienne forme de cette partie de la religion hellénique. Les fouilles datant de la période de civilisation qu'on appelle maintenant période mycénienne ont dissipé tous les doutes possibles. A quelles causes est dû ce changement des conceptions religieuses, changement limité à coup sûr non seulement au point de vue du temps, mais au point de vue de l'espace, et même, selon toute probabilité, à certaines classes de la population ? A cette question on ne peut répondre pour le moment que par des conjectures. On a attribué une influence décisive à l'usage de la crémation, qui commença à dominer à cette époque, et à la croyance qui s'y rattachait et qui était clairement exprimée, à savoir que la flamme dévorante sépare définitivement le corps de Mme, et bannit celle-ci dans le royaume des ombres<sup>24</sup>. Il faut sans doute tenir compte dans une aussi large mesure de la distance que mettait l'émigration entre les colons, d'une part, les tombes de leurs ancêtres et les lieux de culte qui s'y rattachaient, d'autre part. Mais il faut en tout cas attribuer aussi une portée considérable à l'esprit de la poésie homérique, esprit clair et lumineux, amoureux du monde et de la vie, qui éloigne d'instinct les spectres et les revenants aussi bien que les laideurs et les monstruosité. Non seulement les apparitions d'âmes, mais les divinités magiques telles qu'Hécate, les démons informes tels que les Titans aux cinquante têtes et aux cent bras, les légendes grossières et cruelles du monde primitif, comme celle de la mutilation d'Oura-nos, passent à l'arrière-plan ; les monstres du genre des « Cyclopes » ne servent plus qu'à l'amusement des auditeurs<sup>25</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, le sens de la beauté, peu à peu affermi, et le plaisir de vivre, développé par les progrès de la civilisation matérielle, ne peuvent-ils pas être regardés comme le principal

<sup>23</sup> Cf. Rohde, *op. cit.*, I, 2<sup>e</sup> éd. 251, note 3, ainsi que mes *Beiträge zur Kritik und Erklärung griech. Schriftsteller*, II, 35.

<sup>24</sup> Cette conjecture sur l'influence de l'incinération a été formulée par Rohde, *op. cit.* I, 27, sq. Toutefois, nous voyons que « les deux modes de funérailles étaient également usités dans l'antiquité védique » (Zimmer, *Altindisches Leben*, 401 sq. ; cf. aussi p. 415), sans que le culte des ancêtres en ait souffert.

<sup>25</sup> Comparez p. ex. *Iliade*, I, 396 sq. avec Hésiode, *Théog.*, 148 sq. Ici le combat des Titans, là ce que l'on pourrait appeler une révolution de palais des Olympiens.

facteur de cette orientation morale? Ou bien serions-nous justifiés vraiment à croire qu'à cette lointaine époque déjà le peuple qui a créé la philosophie et les sciences de la nature tentait les premières explications rationalistes? En d'autres termes, est-ce au caractère léger de la race ionienne ou à son génie lumineux que nous devons attribuer en première ligne cette transformation de l'idée de l'âme qui se manifeste chez Homère? Pour le moment, il n'est pas possible de résoudre cette question avec certitude. Mais si elle peut être posée, c'est grâce à la pénétration d'esprit, à la puissance d'analyse d'un des savants les plus éminents de notre époque, qui a particulièrement étudié ce domaine de l'histoire religieuse, Erwin Rohde, l'auteur de *Psyché*.

VIII

Peu à peu, de simple jeu, l'imagination s'était élevée à la hauteur du sens artistique. La personnification de la nature lui a donné une matière presque inépuisable; d'autre part, elle a offert la première satisfaction au sens scientifique, avide de jeter quelque lumière dans la profonde obscurité où nous vivons et respirons. En réalité, le libre jeu de l'association des idées, en conduisant à admettre que les phénomènes du monde extérieur sont les actes d'êtres doués de volonté, a donné une réponse à l'invincible instinct qui nous pousse à rechercher les origines et les causes des événements. C'est là une sorte de philosophie naturelle, susceptible d'un développement d'autant plus étendu que l'observation s'attache à un plus grand nombre de faits, et que les formes attribuées aux puissances naturelles que l'on transforme en êtres vivants se précisent davantage. L'homme primitif n'est pas seulement un poète qui croit à la vérité de ses fictions; c'est aussi en son genre un chercheur, et l'ensemble des réponses qu'il donne aux questions dont il se sent continuellement pressé finit par former un tissu qui enveloppe tout, et dont les fils constituent ce que nous appelons des mythes. Les légendes populaires de tous les temps et de tous les peuples nous en offrent des exemples, dont les uns concordent étonnamment, tandis que les autres se contredisent de la façon la plus surprenante. Les deux grands corps célestes sont regardés presque par tous les peuples comme un couple ou comme le frère et la sœur; et l'on ne saurait compter les sagas qui expliquent les phases de la lune par des pérégrinations de cette déesse, et les éclipses de soleil et de lune tantôt comme les suites d'une querelle domestique, tantôt comme le résultat des attaques de dragons et de monstres divers. Pourquoi le soleil perd-il sa force en hiver? Parce que ce Dieu (Samson) — répond le Sémite — s'est laissé enjôler par la déesse de la nuit,

a cédé à ses troublantes séductions, et s'est vu dépouiller par elle de sa brillante chevelure ; quand, avec ses longues boucles de cheveux, sa force l'a abandonné, il est aveuglé sans peine<sup>26</sup>.

Pour l'antique Hindou, les nuages sont des vaches ; quand on les trait, la pluie rafraîchissante tombe sur la terre ; se fait-elle attendre longtemps, ce sont les mauvais esprits qui ont enlevé les troupeaux et les ont cachés dans les cavernes des rochers. Le dieu du ciel (Indra) doit descendre sous forme de tempête pour les délivrer de leur prison, et les arracher aux voleurs.

Le terrible spectacle qu'offre une éruption volcanique aux regards de l'homme primitif lui apparaît tout naturellement comme l'œuvre d'un démon qui habite dans les profondeurs de la terre. Beaucoup de peuples se contentent de cette explication, mais il en est aussi qui se posent une question nouvelle : comment se fait-il qu'un si puissant démon ait été banni dans les ténèbres souterraines ? Et la réponse — cela va presque de soi — est celle-ci : Il a succombé dans un combat avec un démon encore plus puissant que lui. Ainsi répondaient les Grecs, qui voyaient en Typhon et en Encelade des adversaires vaincus et sévèrement punis de leur témérité par le dieu souverain du ciel.

La terre fait sans cesse sortir de son sein de nouveaux fruits ; comment ne serait-elle pas un être féminin, et qui donc l'eût fécondée sinon le ciel étendu au-dessus d'elle, qui lui envoie des pluies vivifiantes ? Ce mythe, très répandu, a subi diverses modifications. Pourquoi, se demandent Maoris et Chinois, Phéniciens et Grecs, le ciel et la terre sont-ils maintenant si éloignés l'un de l'autre, au lieu d'habiter dans un voisinage intime, comme il convient à des époux ? Les habitants de la Nouvelle-Zélande récitent que l'espace manquait aux rejetons de Rangi (le Ciel) et de Papa (la Terre) aussi longtemps que ceux-ci restaient unis. Alors, ils décidèrent d'échapper à l'oppression dont ils souffraient et à l'obscurité qui les enveloppait ; l'un d'eux, le puissant dieu des forêts, réussit — après maintes tentatives inutiles de ses frères à séparer de force ses parents. Mais l'amour des deux époux a survécu à la séparation. Du sein de la Terre montent toujours vers le Ciel des soupirs passionnés que les hommes appellent nuages ; des yeux du Ciel affligé s'échappent souvent des larmes que les hommes nomment gouttes de rosée<sup>27</sup>. Ce mythe aussi ingénieux que poétique nous donne la clef d'un

<sup>26</sup> Sur le soleil et la lune, cf. Tylor, *op. cit.*, p. 329-332. Sur le caractère solaire de Simson (Samson), cf. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, p. 128. Ce récit est un des plus transparents de tous les mythes naturalistes. Au sujet de ce qui suit, cf. A. Kaegi, *Der Rig-Veda*, p. 59 sq., 2<sup>e</sup> éd. ; Tylor, *op. cit.*, II, 270, de même que Eschyle, *Prom.*, 369 sq. (Kirchhoff.).

<sup>27</sup> Le mythe poétique des Maoris a été recueilli, il y a une quarantaine d'années, par Sir George Grey (cf. Tylor, *op. cit.*, I, 368 sq.). On en trouvera une version concordante pour l'essentiel

mythe grec analogue, mais incomparablement plus grossier, et qui ne nous est parvenu que fragmentairement. La Terre, nous raconte Hésiode, était gênée, opprimée par la foule des rejetons gigantesques que le Ciel avait engendrés d'elle, mais qu'il refoulait dans ses profondeurs, au lieu de les laisser arriver à la lumière. Gémissant sous le poids qui l'écrase, elle imagine une ruse dont elle confie l'exécution à l'un de ses fils. Au moyen d'une faux tranchante, Kronos mutile son père Ouranos, pour mettre un terme à sa production; il ne peut plus dès lors s'approcher de Gaïa et lui faire partager son amour; ainsi — pouvons-nous ajouter — Kronos fait une place à ses frères et à ses sœurs jusqu'alors pressés dans le sein maternel<sup>28</sup>.

Le processus de la personnification — nous avons pu nous en rendre compte — ne s'arrête pas aux choses; il s'étend à leurs propriétés, à leurs états, à leurs énergies. La Nuit, les Ténèbres, la Mort, le Sommeil, l'Amour, le Désir, l'Aveuglement sont regardés par les Grecs comme des êtres individuels, dont la personnalité, il est vrai, se développe inégalement. Les uns ont complètement pris corps, tandis que d'autres ne se détachent pas plus de l'idée qui leur a donné naissance qu'un bas-relief de la paroi qu'il décore. Les rapports qui existent entre ces énergies ou ces états sont expliqués par des analogies tirées de la vie de l'homme ou de celle des animaux. La ressemblance, par exemple, est identifiée avec le lien de parenté; le sommeil et la mort sont deux frères jumeaux; la succession des effets devient une descendance; ainsi, le jour est le rejeton de la nuit ou réciproquement. Dans tous les groupes d'êtres de même nature — et cet usage a laissé des traces profondes dans notre langue —, on voit des tribus, des genres ou des familles. Enfin, l'habitude d'expliquer par des fictions mythiques un état qui dure, ou des phénomènes du monde extérieur qui se reproduisent toujours, conduit à résoudre d'une manière analogue les grandes énigmes de la vie et de la destinée humaine. Pourquoi, se demande le Grec dans une époque troublée, en proie au pessimisme, les biens que nous offre la vie sont-ils dépassés par les maux? Cette question se transforme aussitôt pour lui en la suivante: quel événement, quelle personne est cause de l'entrée du mal dans le monde? Et sa

---

dans Bastian, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, I, 314. L'un des enfants de Rangi et de Papa ayant « vu apparaître la lumière du soleil sous l'aisselle de Rangi », — c'est-à-dire le désir ayant ainsi été éveillé en eux d'une lumière jusqu'alors inconnue —, tous s'écrièrent à la fois: « Tuons notre père, car il nous a enfermés dans les ténèbres ». Cependant, ils finissent par suivre le conseil de l'un d'eux, qui propose de ne pas tuer leur père, mais de l'élever dans les airs. Comparer la légende chinoise également dans Tylor, *op. cit.*, I, 373. La légende phénicienne est exposée par Eusèbe, *Praep. evang.*, I, 10, d'après Philon de Byblos et son autorité, Sanchuniathon.

<sup>28</sup> Hésiode, *Théog.*, 154 sq.

réponse est en somme celle qu'un Français du siècle passé, — Alexandre Dumas père — qui avait étudié dans leur genèse une foule de crimes, formulait en ces mots qui ont fait fortune : « Cherchez la femme<sup>29</sup> ! » Seulement l'ancien Grec a donné à son accusation contre le sexe faible la forme d'un récit. Il nous raconte comment Zeus, pour punir Prométhée d'avoir dérobé le feu et d'avoir accru l'orgueil des hommes en le leur communiquant, s'entend avec les autres dieux pour créer et envoyer sur la terre une femme pourvue de toutes les séductions, et qui sera la mère de toutes les femmes. Une autre fois que le Grec réfléchit à cette obscure question, c'est la curiosité, la soif de connaître qui lui apparaît comme la racine de tout mal. Si les dieux nous avaient, se dit-il, accordé tous les biens, et avaient enfermé tous les maux dans un vase en nous exhortant à ne point l'ouvrir, la curiosité humaine et surtout la curiosité féminine se fût jouée de la défense divine. Les deux mythes se confondent en un : c'est la femme parée par les dieux de tous les dons de la séduction (Pandora = douée de tous les dons) qui, piquée par la curiosité, soulève le couvercle du fatal coffret et en laisse échapper le contenu. Une fois encore nous sommes surpris de cette merveilleuse uniformité de création mythique chez les peuples les plus divers. Est-il nécessaire, en effet, de rappeler la légende hébraïque d'Eve (la production), et les suites funestes de sa coupable curiosité ?

## IX

L'abondance des mythes, la foule des dieux devaient finir par déconcerter et par fatiguer l'esprit des croyants. A force de se multiplier, de foisonner, les légendes avaient formé une forêt inextricable, dont les troncs poussaient sans cesse de nouvelles branches. Il fallait une hache pour y pratiquer des éclaircies, et un bras vigoureux pour la manier. Ni l'un ni l'autre ne devaient manquer. L'énergie et l'intelligence d'un paysan ont accompli ce rude travail. Ce paysan est le plus ancien poète didactique de l'Occident, Hésiode, d'Ascra en Béotie (VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), citoyen d'un pays où l'air était moins léger et l'intelligence moins affinée que dans les autres parties de la Grèce ; c'était un homme à l'esprit clair, mais un peu lourd, habile à administrer sa maison et son domaine, versé dans les questions de droit ; son imagination ne prenait pas bien haut son essor, et son

---

<sup>29</sup> C'est le mot que prête Alexandre Dumas, père, au chef de police Jackal, dans *Les Mohicans de Paris*. Quant à la suite, cf. Hésiode, *Théog.*, 570 sqq. et *Trav. et Jours*, 90 sq. Sur le mythe de Pandore, cf. aussi Buttman, *Mythologus*, I 48 sq., qui a eu raison de le rapprocher de la légende d'Eve, mais tort de l'identifier avec elle.

cœur ne renfermait point des trésors de sensibilité : c'était un Romain parmi les Grecs. L'auteur des *Œuvres et des Jours* avait une intelligence sobre, l'amour de l'ordre sévère, l'économie stricte d'un excellent homme d'affaires, qui est habitué à tenir ses comptes en règle, ne souffre point de contradiction et évite tout excès. C'est dans ces sentiments qu'il dresse, si l'on ose parler ainsi, l'inventaire de l'Olympe, faisant entrer toutes les figures divines dans le plan de son ouvrage et dans le cadre de l'unité généalogique. Il taille les branches gourmandes de la poésie épique, remet en honneur, même quand elles sont laides et grossières, les traditions primitives, souvent à moitié incompréhensibles, du menu peuple de sa patrie, et crée ainsi, dans sa *Théogonie*, un tableau d'ensemble, en somme bien lié dans toutes ses parties, mais rarement éclairé d'un rayon de vraie poésie, rarement réchauffé du sentiment joyeux de vivre. La haute antiquité aimait déjà à associer les noms d'Homère et d'Hésiode, parce que, au dire d'Hérodote, ils avaient donné aux Grecs leur théologie<sup>30</sup>. En réalité, ils sont aux antipodes. L'imagination sans bornes des chantres ioniens, qui ne s'embarrasse pas des contradictions de la légende, n'est pas moins opposée à la sagesse terre-à-terre et méthodique du paysan béotien que la fière et insouciant humeur de leurs nobles auditeurs au caractère triste des paysans besogneux auxquels Hésiode a dédié ses vers.

La « théogonie » renferme aussi une cosmogonie ; l'origine des dieux explique en même temps l'origine du monde. C'est cette dernière qui nous intéresse surtout ici, et c'est au poète didactique que nous donnons la parole. Tout d'abord, nous dit-il, naquit le Chaos, puis Gaïa (la Terre) à la large poitrine, puis Éros, le plus beau des dieux, qui dompte les sens des hommes et des immortels, et endort la force de leurs membres. Du Chaos sortirent les Ténèbres et la sombre Nuit, qui, en s'unissant, donnèrent naissance au subtil Éther et à Héméra (le Jour). Tout d'abord, et d'elle-même, Gaïa enfanta le ciel étoilé, les hautes montagnes, et Pontos (la Mer) ; puis, fécondée par Ouranos, elle donna le jour au fleuve Okéanos, qui entoure la terre de ses flots, et à une longue série de rejetons parmi lesquels — à côté de monstres puissants et d'êtres qui ont presque tous une signification allégorique — les dieux de l'éclair, appelés Cyclopes, et la grande déesse marine, Téthys. De l'union d'Okéanos et de Téthys naissent les fleuves ; deux autres enfants du Ciel et de la Terre engendrent le Soleil, la Lune et l'Aurore. Cette dernière conçoit du dieu astral (Astraios), comme elle petit-fils du Ciel et de la Terre, les vents, l'étoile du matin et les autres astres qui brillent au firmament.

Une partie de cette exposition est d'une simplicité enfantine, et il n'est guère

---

<sup>30</sup> Hérodote (II, 53) associe dans ce sens Homère et Hésiode.

nécessaire de l'expliquer ici. « Le plus petit sort du plus grand » ; c'est pourquoi les montagnes ont surgi de la terre ; c'est pourquoi le puissant Okéanos est le père des fleuves et des rivières, moins importants que lui ; c'est pourquoi encore le petit astre qui luit au matin est le fils de la rougeur qui se répand sur tout l'orient au moment où le jour va poindre. Et les autres astres pourraient-ils ne pas être ses frères ? Mais on comprend moins facilement que le Jour sorte de la Nuit. Car l'alternative contraire est aussi possible en elle-même ; et, en fait, l'auteur d'une ancienne hymne de l'Inde se demande si le Jour a été créé avant la Nuit, ou la Nuit avant le Jour<sup>31</sup>. Mais l'opinion représentée par Hésiode est peut-être la plus naturelle. Car les ténèbres nous apparaissent comme un état qui dure de lui-même, et qui n'a besoin d'aucune explication, tandis que la clarté est toujours provoquée par un fait particulier : c'est le soleil qui se lève, l'éclair qui s'échappe de la nue, ou une flamme allumée par la main de l'homme. Ce sont là les pensées rudimentaires de l'esprit humain qui cherche l'explication des choses ; elles s'expliquent d'elles-mêmes ; il n'est pas nécessaire de les interpréter. Mais il en est un peu autrement de la partie la plus importante de ce récit, celle où le poète nous décrit l'origine du monde proprement dit.

Ici, nous sommes surpris tout d'abord de la brièveté et de la sécheresse de l'exposition. Chaos, Gaïa, Éros, trois personnages qui sortent les uns après les autres des coulisses, comme après les trois coups traditionnels. Pas un mot sur le motif de leur apparition. Un simple « Mais ensuite » sert de transition entre la naissance du Chaos et celle de la Terre. Comment se représenter cette naissance ? La Terre sort-elle du Chaos ou non ? Et si oui, par quel processus ? Sur toutes ces questions, silence complet. Et que signifie le rôle prépondérant assigné au dieu de l'amour ? Nouvelle énigme irrésolue. Sans doute, il est assez naturel de répondre : « Pour que des naissances puissent se produire, il est nécessaire que le principe d'amour ou de production dont elles dépendent ait fait son entrée dans le monde. » Mais alors pourquoi le poète didactique ne fait-il pas le moindre usage de ce principe dans la suite de son œuvre ? Pourquoi se tait-il sur le rapport qu'il semble vouloir établir entre lui et la naissance des êtres ? Pourquoi a-t-il même plutôt l'air de le voiler intentionnellement ? Car enfin les épithètes qu'il donne à Éros et la façon dont, dans un autre passage, il le fait paraître à côté d'Himéros (le Désir) à la suite d'Aphrodite, ne rappellent en rien l'être puissant, créateur de la vie et des mondes, qui, seul, serait à sa place ici, et que nous rencontrerons

<sup>31</sup> Cf. Kaegi, *op. cit.*, 117. — Chez Homère aussi (II, XIV, 259 sq.), la Nuit apparaît comme une divinité supérieure, que Zeus lui-même considère avec une crainte respectueuse. Dans la cosmogonie des Maoris, la « Mère-Nuit primitive » est à l'origine de tous les êtres. Elle est suivie du Matin, du Jour, de l'Espace vide, etc. Cf. Bastian, *op. cit.*, 307.

dans d'autres essais cosmogoniques, dans des essais qui nous décriront son origine et la tâche qui lui incombe<sup>32</sup>. Une chose est claire comme le jour. Hésiode raconte la formation du monde d'une manière sommaire, et en ne touchant que superficiellement les points les plus essentiels; il est séparé par un profond abîme de ceux qui, pour résoudre l'immense énigme, mettent en jeu tous les ressorts de leur esprit, cet esprit fût-il encore dans l'enfance. Ce qu'il nous donne, ce n'est plus qu'une écaille. Autrefois elle renfermait un animal vivant, et de même que l'écaille ne se serait pas formée sans l'animal qui l'a produite pour l'habiter, le débris qui nous reste n'existerait pas sans l'âme vivante, dont il formait l'enveloppe. Ou, pour employer une autre image, nous nous trouvons en présence d'un herbier de pensées desséchées, dont il ne nous est plus possible d'observer la croissance et de suivre le graduel développement. A défaut de cela, nous sommes obligés de recourir à des inférences dont nous chercherons le point de départ dans la signification des noms que le poète a employés, quoiqu'il ne les comprit sans doute qu'à moitié. De ces noms; nous avons à déduire la suite de pensées dont ils ne représentent plus que le résidu. Cette tâche nous sera facilitée par l'étude des faits de même nature que nous rencontrons chez d'autres peuples aussi bien que chez les Grecs eux-mêmes. Nous avons déjà esquissé brièvement la figure d'Éros. Nous allons tout d'abord essayer de saisir la signification du Chaos.

Le concept du Chaos se rapproche de celui de l'espace vide autant que les songes de l'homme primitif peuvent se rapprocher des spéculations des penseurs. Le premier essaye de se représenter un état de choses primordial, aussi éloigné que possible de l'état actuel du monde. A un moment donné, la terre n'existait pas, et encore moins ce qu'elle contient; la voûte du ciel n'existait pas davantage. Qu'y avait-il, alors? Le vide béant qui sépare le ciel et la terre prolongé indéfiniment par l'imagination en haut et en bas, des profondeurs souterraines jusqu'aux régions supra-célestes. Les Babyloniens le nomment *Apsu*, l'abîme, ou *Tiamat*, la profondeur<sup>33</sup>; pour les Scandinaves, c'est le *ginnunga gap* (*the yawning gap*), le

<sup>32</sup> Sur le dieu de l'amour, dans Hésiode, comp. Schœmann, *Opuscula academica*, II, 64-67.

<sup>33</sup> Au sujet d'Apsu et de Tiamat, cf. Sayce dans *Records of the Past*, 2<sup>e</sup> série, I 112 sq.; Lenormand-Babelon, *Hist. ancienne de l'Orient*, 9<sup>e</sup> éd., V 230 sq. Halévy, dans les *Mélanges Graux*, 58-60 et Jensen, *Kosmologie der Babylonier*. 300. Fritz Hommel traduit *Apsu* par «Océan Céleste», et *mummu-ti amat* par «Chaos = fond de la mer». (*Deutsche Rundschau*, juillet 1891, pp. 110 et 111.) Sur le Chaos des Scandinaves, cf. James Darmesteter, *Essais orientaux*, 177 sq. Dans la cosmogonie des Indiens Chippeway, on trouve une mer primordiale, immense et déserte, analogue au Chaos. Cf. Fritz Schultze, *Der Fetischismus*, 209. L'Inde antique fournit aussi un parallèle dans ce passage du *Rig-Veda*, X, 129, v.1-4 :

En ce temps-là, il n'y avait ni Être ni non-Être  
L'espace aérien n'existait pas, ni le Ciel qui le recouvre;

vide béant, désignation dont la seconde partie rappelle l'allemand *gaffen*; tandis que la première est tirée de la même racine que l'allemand *gähen*, et que le grec *chaos*<sup>34</sup>. *Ce vide béant, on se le figurait d'ailleurs comme tout à fait sombre pour cette simple raison que, dans l'hypothèse d'où est sorti tout ce système, il n'existait encore aucun des astres qui nous éclairent. C'est aussi pour cette circonstance que l'imagination du penseur envisage beaucoup plus la profondeur que la hauteur du Chaos*: dans son esprit, l'image de la hauteur est presque indissolublement liée à celle de la lumière. Ce chaos occupe pour lui tout l'espace qu'il connaît ou qu'il suppose, et qui le préoccupe habituellement. Car, ni sa science ni sa pensée ne vont au delà de la terre et de la voûte déployée au-dessus d'elle et émaillée d'étoiles; ses pressentiments, sa curiosité ne dépassent même pas cette limite. L'effort de son intelligence est épuisé quand il est arrivé à prolonger indéfiniment le vide qui sépare le ciel de la terre. Les deux autres dimensions de l'espace ne l'inquiètent guère. Il semble donc également faux de dire qu'il lui attribuait une étendue finie ou une étendue infinie.

Ainsi donc, Hésiode a dressé l'inventaire non seulement des légendes populaires et naïves, mais encore celui des plus anciens essais de spéculation. Ce dernier, il est vrai, il l'a dressé d'une manière rudimentaire et incomplète; ses rares allusions nous apprennent que, de son temps déjà, ces essais existaient, et il nous en indique les contours les plus généraux. Mais c'est tout. Nous essayerons d'en retrouver le contenu — d'une manière au moins approximative — dans les sources postérieures. Alors, ce sera le moment de marquer plus exactement le degré de développement philosophique que dénotent ces tentatives. Mais nous ne nous séparerons pas d'Hésiode sans rendre le lecteur attentif à un côté de son exposition qui présente également un caractère plutôt spéculatif. Bon nombre des êtres qu'il introduit dans son œuvre et fait figurer dans ses généalogies n'offrent que peu ou rien de cette intensité de vie qui paraît propre aux créations de la foi naïve du peuple. On croira difficilement, par exemple, que les « discours mensongers » aient jamais été regardés sérieusement comme des êtres personnels. Et pourtant, ils font partie des descendants d'Ers (la Querelle), parmi lesquels on rencontre aussi le « pénible travail », les « douleurs accompagnées de larmes », les « batailles et le carnage ». Il n'en est pas autrement des rejetons de la Nuit, auxquels appartiennent non seulement les figures relativement vivantes d'Ers, du

---

Que se passait-il? Et où? Sous la protection de qui?

L'eau était-elle? Existait-il, le profond abîme?

<sup>34</sup> Schoemann, *op. cit.*, conclut de l'idée d'« ouverture béante », renfermée dans le grec « Chaos » que le chaos a été conçu comme limité. A notre avis, c'est prêter à ces penseurs primitifs des notions beaucoup plus précises que celles qu'on est en droit de supposer chez eux.

Sommeil et de la Mort, des « Moires » (personnifications de la destinée), mais encore de purs fantômes tels que la « Vieillesse funeste » et la « Tromperie », — cette dernière évidemment parce qu'elle craint la lumière; la première uniquement parce que les choses qui nous affligent paraissent être du domaine de l'ombre. Ne parlons-nous pas aussi des noirs soucis et des sombres pensées? En quelle mesure Hésiode dépendait-il encore en cela de ses prédécesseurs? Il serait difficile de le dire. Peut-être pourtant y a-t-il lieu de voir dans ces abstractions le produit de sa propre pensée<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. Hésiode, *Théog.*, 224 sq., ainsi que 211 sq. A part ce qu'il dit du « rédacteur » — qui peut fort bien avoir été Hésiode — O. Gruppe exprime un avis judicieux sur la descendance de la Nuit, dans *Die griechischen Kulte und Mythen*, I, 571. Incomparablement plus vivantes que ces ombres d'Hésiode sont ces figures homériques que l'on pourrait facilement appeler allégoriques, par exemple *Atè* (l'Égarement) et les *Litai* (prières). Cf. en particulier *Illiade*, XIX, 91 sq. et IX 502 sq.

## CHAPITRE PREMIER : LES PHILOSOPHES NATURALISTES DE L'IONIE <sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Nous toucherons ici quelques questions d'une portée générale. Pour nous, la limite entre la philosophie et la science est flottante ; tous les essais qu'on a faits pour circonscrire nettement le domaine de la première nous paraissent également manqués. Les définitions traditionnelles de la philosophie sont ou trop larges ou trop étroites. En réalité, ou elles ne s'appliquent qu'à une partie de la philosophie (comme celle d'Herbart : « critique et reconstruction des concepts »), ou elles ne s'appliquent pas à celle-ci seulement. Car si l'on parle de la « science des principes » ou de la « recherche de l'essence des choses et des lois générales des phénomènes », on ne voit pas pourquoi les vérités fondamentales de la physique et de la chimie resteraient en dehors du domaine de ces définitions. Assurément, il y a une grande différence entre les questions de principe et les questions de détail des sciences. Mais on ne peut prétendre détacher les premières des sciences particulières et en réserver l'étude à une discipline indépendante qu'à la condition de croire que nous disposons, pour la solution des questions de principe, d'autres moyens de connaissance que pour la solution des questions de détail. Chaque science porte sa philosophie en elle-même. La philosophie du langage, par exemple, forme l'étage supérieur de la linguistique, et non pas un édifice indépendant et distinct de celle-ci. Quiconque voudrait, sous les termes de philosophie de la nature et du langage, entendre autre chose que les plus hautes généralisations de ces sciences risquerait aujourd'hui de n'être pas pris au sérieux par ceux qui les cultivent. L'étude du développement historique peut seule ici procurer la clarté. Par sa nature même, la philosophie était une science universelle, et, au point de vue des Anciens, une force dirigeant et déterminant la vie. Dans la mesure où les branches séparées de la science gagnent en étendue, dès surtout qu'elles sont capables de remplir tout à fait la carrière d'un savant, elles se cristallisent pour ainsi dire dans l'eau mère et deviennent des disciplines spéciales. On pourrait croire que l'antique science universelle est destinée à se décomposer tout à fait, dans le cours du temps, en sciences particulières. Ce serait pourtant prétendre trop. Car il restera toujours deux choses : 1° les éléments de savoir communs à toutes les disciplines, c'est-à-dire la théorie de la connaissance et celle des méthodes au sens le plus large ; 2° les essais occasionnels, mais assez rares, tentés par des esprits supérieurs pour rassembler les résultats les plus hauts de nombreuses disciplines, si possible de toutes, les sommets, pour ainsi dire du savoir total, et pour en former un seul tout sur lequel fonder une vue du monde et de la vie. (L'essai qui se rapproche le plus de notre conception se trouve dans l'introduction de Wundt à son *Système de Philosophie*, Leipzig 1889.) Dans le présent ouvrage, le sujet a été restreint aux limites imposées par l'espace, par les connaissances dont disposait l'auteur, et par celles qu'il pouvait supposer chez ses lecteurs. Nous ne nous étendons pas longuement sur la division chronologique de notre sujet. Les diverses écoles et les groupes d'écoles feront tour à tour l'objet de notre étude, sans introduction spéciale. La division la plus judicieuse de l'histoire de la civilisation antique, et par conséquent aussi de la science et de la philosophie antiques, est sans doute celle qu'a proposée Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, pp. 1-9. L'espace qui s'étend de l'an 600 environ avant J.-C. jusqu'à l'an 600 environ après J.-C., est réparti par lui en quatre périodes de trois siècles chacune, approximativement, qu'il appelle périodes *hellène*, *alexandrine*, *gréco-romaine* et de la *décadence* ou des *commentateurs*. La première part du début de la littérature en prose et va jusqu'à l'époque d'Alexandre ; la deuxième d'Alexandre au siècle d'Auguste, la troisième

jusqu'à Constantin, la quatrième jusqu'à Justinien, ou — comme Tannery le préfère — jusqu'à Héraclius. Cette division a pour elle de coïncider avec les phases réelles du développement de la culture; mais on peut lui reprocher la grande inégalité de valeur — au moins en ce qui concerne l'histoire de la philosophie — des quatre périodes ainsi délimitées. En effet, la première période revendique à peu près les deux tiers du récit que nous nous proposons de faire, tandis que la seconde et le commencement de la troisième doivent trouver place dans le dernier tiers, où nous nous contenterons de jeter quelques coups d'œil sur la quatrième. Un autre point de vue, digne d'être pris en considération, est celui qu'expose Diogène Laërce, III, 56, modifié par 118. L'élargissement progressif de la philosophie est comparé par lui à celui de la tragédie, qui a possédé d'abord un, puis deux et enfin trois acteurs. Ainsi, au début, les penseurs ne s'occupaient que de physique; Zénon d'Elée y ajouta la dialectique, et enfin Socrate compléta le champ de leurs recherches en y faisant entrer la morale. Une comparaison aussi ingénieuse méritait d'être mentionnée; et pourtant elle n'est ni absolument exacte en elle-même, ni applicable comme principe de division, et cela pour des motifs qui se présentent d'eux-mêmes à l'esprit. La grande figure de Socrate ne représente pas pour nous un couronnement, mais bien la transition entre deux époques principales. Car, dès son apparition, la philosophie ne se meut pas dans des voies absolument nouvelles, mais dans des voies différentes. La prépondérance de la philosophie naturelle fait place désormais à celle de l'éthique.

Un mot maintenant au sujet des buts auxquels doit tendre l'étude historique de la philosophie antique. Ce sont les buts de l'étude historique en général, modifiés par la nature particulière de ce sujet scientifique. L'intérêt historique découle de trois puissants mobiles de la joie naïve que procure la connaissance du passé, surtout dans ce qu'il a eu de grand, de magnifique; du désir d'utiliser ou d'appliquer les leçons que l'on peut puiser dans cette connaissance; enfin du besoin purement scientifique et désintéressé de connaître, qui, dans les questions historiques, aspire à pénétrer les lois de l'évolution. Sur le premier et le troisième de ces mobiles, il y a beaucoup à dire dans le cas particulier qui nous occupe; mais il y a davantage encore à dire sur le second. En présence des immenses progrès que les sciences ont faits dans le cours de tant de siècles, on peut se demander s'il y a un profit quelconque à retirer de l'étude des pensées et des doctrines d'une époque aussi éloignée. Pour dissiper ce doute, il y aurait lieu de rappeler que ces progrès n'ont nullement été les mêmes dans tous les domaines; qu'ils ont été incomparablement moindres dans celui des sciences morales que dans celui des sciences naturelles; que, même en ce qui touche à ces dernières, certaines questions fondamentales attendent encore leur solution, et que les problèmes les plus généraux et les plus difficiles ont, sans doute, souvent changé d'aspect, mais sont restés les mêmes dans leur principe. Mais il est infiniment plus important de rappeler qu'il y a un moyen indirect d'utilisation ou d'application, et que ce moyen a la plus haute signification dans le cas qui nous occupe. Presque toute notre culture intellectuelle est d'origine grecque. La connaissance approfondie de ces origines est la condition indispensable de notre affranchissement de son influence par trop puissante. L'ignorance du passé, en pareil cas, non seulement n'est pas souhaitable; c'est tout simplement une impossibilité. On peut n'être pas renseigné sur les doctrines et les ouvrages des grands maîtres de l'antiquité, d'un Platon et d'un Aristote; on peut n'avoir pas même entendu prononcer leurs noms; on n'en est pas moins dominé par leur autorité. Non seulement, leur influence s'étend sur nous par l'intermédiaire de leurs successeurs antiques ou modernes; mais l'ensemble de notre pensée les catégories dans lesquelles elle se meut, les formes de langage dont elle se sert et qui, par suite, la gouvernent — tout cela est en grande mesure un produit artificiel, et avant tout la création des grands penseurs du passé. Si nous ne voulons pas prendre le devenu pour le primordial, l'artificiel pour le naturel, nous devons nous efforcer de connaître à fond le processus de ce devenir.

Auguste Comte a dit : « On ne détruit que ce qu'on remplace ». A côté de cette maxime, d'une valeur absolue dans le domaine pratique, on peut placer celle-ci, qui s'applique au domaine théorique : « On ne réfute que ce qu'on explique ».

Quelques mots maintenant sur les sources principales de notre connaissance. Une très faible partie seulement des œuvres des grands penseurs originaux de l'antiquité nous est parvenue. Nous possédons celles de Platon dans leur intégrité ; la moitié de celles d'Aristote, à savoir les écrits destinés à son école, mais non pas les ouvrages populaires qu'il composa exclusivement ou presque exclusivement sous forme de dialogues ; puis un certain nombre de petits morceaux d'Épicure, qui forment un volume bien moindre ; enfin les Ennéades du néo-platonicien Plotin. Le reste se compose ou de fragments ou d'ouvrages de disciples, de continuateurs, de collectionneurs, de commentateurs, d'analystes. Toute la philosophie présocratique ne forme qu'un champ de débris. A part Platon et Xénophon, le Socratisme, en dépit de ses nombreux rameaux, n'a laissé non plus que des ruines ; de même la moyenne et la nouvelle Académie, le Néo-Pythagorisme ; l'ancien et le moyen Portique, et, à part le poème didactique de Lucrèce, la littérature épicurienne. Toutefois, cette dernière, grâce à la cendre protectrice d'Herculanum, nous est connue par de nombreux et considérables fragments. De toutes les écoles c'est le nouveau Stoïcisme qui a été le mieux traité par le sort. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle nous parlent encore comme ils parlaient à leurs contemporains. Les doctrines et les démonstrations des Sceptiques nous sont parvenues d'une manière assez complète, grâce à l'analyse étendue que nous a donnée un écrivain postérieur, Sextus Empiricus ; nous connaissons de même la philosophie religieuse alexandrine par les ouvrages originaux de Philon. Nous réservons pour plus tard de plus amples détails. Nous en avons assez dit pour que le lecteur saisisse l'importance de la tradition indirecte.

Il faut distinguer, dans cette tradition, deux éléments principaux : la doxographie et la biographie, c'est-à-dire les indications relatives aux doctrines et celles relatives à la vie des philosophes. Les premières sont maintenant réunies, pour l'essentiel du moins, dans le remarquable ouvrage d'Hermann Diels, les *Doxographi graeci* (Berlin, 1879). Il a été démontré que la source principale de toutes les collections doxographiques postérieures, — pour autant du moins qu'on tient compte de la physique au sens antique et compréhensif de ce mot — se trouve dans un ouvrage historique de Théophraste (*Physikai doxai*). De nombreux écrivains y ont puisé soit directement, soit indirectement, entre autres Cicéron et Aétius (entre 100 et 130 ans après J.-C.), dont nous possédons l'ouvrage sous diverses formes. L'une d'elles est l'ouvrage intitulé *Placita philosophorum* et faussement attribué à Plutarque ; une seconde est constituée par les morceaux relatifs à la physique du *Florilegium* de Johannès Stobros (vers 500 après J.-C.) ; une troisième se trouve chez un écrivain ecclésiastique, Théodoret, qui vivait vers le milieu du Ve siècle. C'est sur l'ouvrage doxographique de Théophraste que repose en outre indirectement une autre et très importante source, à savoir la Réfutation de toutes les hérésies, du prêtre Hippolytos (commencement du IIIe siècle). Le premier livre était depuis longtemps connu sous le titre spécial de *Philosophoumena* et attribué à Origène ; en 1842, on découvrit les livres 4 à 10, qui firent connaître aussitôt le nom du véritable auteur.

L'élément essentiellement biographique de la tradition s'est surtout concentré dans un grand recueil, qui est l'œuvre de Diogène Laërce. Diogène est un écrivain tout à fait médiocre ; ce qui le caractérise, c'est une étonnante nullité de pensée. Malgré cela, son œuvre, composée ou plutôt compilée sans doute dans le premier tiers du IIIe siècle après J.-C., est pour nous d'une inestimable valeur. Isener croit en avoir reconnu la source immédiate et principale dans l'ouvrage d'un écrivain du temps de Néron, Nikias, de Nicée en Bithynie. Ce dernier a, dans tous les cas, puisé dans une littérature extrêmement riche, dont les sources les plus reculées fu-

I. Le problème de la matière. Matières primordiales ou fondamentales. — II. Thalès de Millet. Développement de la théorie de la matière. — III. Anaximandre de Millet. Sa théorie du ciel et sa théorie de la matière primordiale. Sa cosmogonie. Naissance des êtres organiques. Périodes cosmiques. — IV. Anaximène de Millet. Recul dans la théorie du ciel. — V. Héraclite d'Éphèse. Héraclite et la croyance populaire. Son mépris des hommes. Son originalité. Le feu primordial doué d'intelligence. La destruction périodique de l'univers par le feu. L'écoulement des choses. Relativité des propriétés. Coexistence des contraires. Déductions de la théorie de la relativité. Loi de l'opposition. Vues sociologiques d'Héraclite. Règne d'une loi universelle. Loi et raison universelles. Déductions morales. Héraclite, le Portique et l'époque actuelle.

## I

L'essor fécond de la spéculation était subordonné à l'acquisition préalable de connaissances spéciales. Sur ce point, les Hellènes eurent la chance de recueillir un héritage. Lorsque le Chaldéen observait le cours des astres sur le ciel clair et transparent de la Mésopotamie, et arrachait aux éclipses des grands corps célestes la loi expérimentale de leur retour ; lorsque l'Égyptien mesurait son sol à la fois

---

rent les biographies de philosophes rédigées d'abord sous forme de « diadochies », c'est-à-dire de « successions », ou d'histoires des diverses écoles, par Sotion d'Alexandrie, qui vivait vers la fin du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (Deux échantillons de ce genre historique nous ont été dernièrement restitués ; ils sont dus à la plume de l'épicurien Philodème.) Le résidu de l'abondante littérature qui s'est développée dans les quatre siècles qui séparent Diogène Laërce de Sotion se trouve dans l'œuvre de ce compilateur. Dans chaque section de notre ouvrage, nous indiquerons les sources principales ; quant aux monographies modernes, ou aux travaux d'ensemble, nous n'en parlerons que dans les limites marquées par notre préface. On trouve la bibliographie la plus complète dans le *Grundriss der Philosophie des Altertums* de Ueberweg-Heinze, et la discussion la plus étendue et la plus approfondie de toutes les questions en rapport avec le sujet dans l'ouvrage capital d'Edouard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. A consulter aussi la *Geschichte der Philosophie*, de Winlelband, où est résumé l'ensemble de ce vaste sujet. Parmi les ouvrages un peu anciens, mais non encore vieillis, il convient de citer surtout le *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, de Christ-Aug. Brandis. Il n'existe pas encore de collection de l'ensemble des fragments philosophiques. L'*Historia philosophiae graecae*, de Ritter et Preller (8<sup>e</sup> éd. 1898, Wellman), en tient lieu provisoirement. Les collections de fragments les plus considérables sont celles de Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), de Usener (*Epicurea*) et de H. d'Armin (*Veterum Stoïcorum fragmenta*).

dévasté et fertilisé par le débordement du Nil, pour fixer la part d'impôt afférente à chaque domaine, et, dans ce but, créait un art qui impliquait les débuts de la géométrie, l'un et l'autre, sans s'en rendre compte et sans le vouloir, préparaient le développement futur de la science hellénique. En cela encore, on peut reconnaître une des faveurs — et la plus grande peut-être — que la destinée accordait au peuple grec. Les premiers pas dans la voie de la recherche scientifique — pour autant que nous permettent de l'affirmer nos connaissances historiques — ne se sont jamais faits que dans les pays où une classe organisée de prêtres ou de savants réunissait à d'indispensables loisirs la non moins indispensable stabilité de la tradition. Mais, là même, les premiers pas ont fréquemment été les derniers, parce que les doctrines scientifiques ainsi acquises s'y sont trop souvent cristallisées en dogmes immuables, en s'amalgamant avec des croyances religieuses. Les lisières dont l'enfant ne peut se passer deviennent une chaîne qui entrave et paralyse les mouvements de l'homme fait. Par une faveur spéciale du sort qui devait assurer son libre progrès intellectuel, le peuple grec a eu des prédécesseurs qui possédaient des corporations de prêtres, mais lui-même en a toujours manqué. Ainsi, le futur promoteur du développement scientifique de l'humanité était en même temps au bénéfice des avantages et à l'abri des inconvénients qui résultent de l'existence d'une classe sacerdotale. Appuyé sur les travaux préliminaires des Égyptiens<sup>37</sup> et des Babyloniens, le génie hellénique a pu prendre son essor libre de toute contrainte, et s'élancer d'un seul vol jusqu'aux plus hauts sommets. Créateur de la science proprement dite, de la science généralisatrice, il s'est trouvé entre les deux peuples qui l'y ont conduit en lui préparant et en lui fournissant les matériaux nécessaires dans une situation qui rappelle celle de Goethe entre Lavater et Basedow: « Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten<sup>38</sup>. »

Le développement des connaissances physiques, l'accroissement, dans ces siècles reculés, de l'empire que les Grecs exerçaient sur la nature, produisirent une double série de conséquences. Dans le domaine religieux, la conception qui faisait de l'univers le théâtre tumultueux de volontés capricieuses et sans nombre,

---

<sup>37</sup> La géométrie égyptienne nous est mieux connue maintenant grâce au papyrus Rhind, publié par A. Eisenlohr, Leipzig 1877, sous le titre de *Ein mathematisches Handbuch der alten Ägypter*. Voyez aussi Bretschneider, *Die Geometrie und die Geometer vor Euklides*, pp. 16-20. — Cf. Hérodote, II, 109; Arist. *Métaph.*, 11; Platon, *Phèdre*, 274 c. Hérodote, *loc. cit.*, affirme que les Grecs ont emprunté aux Babyloniens les instruments astronomiques élémentaires. Au sujet de la prédiction des éclipses par les Babyloniens, cf. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, I, 46, ou J. Mélan, *La bibliothèque de Ninive*, pp. 93 sq.

<sup>38</sup> Prophète à droite, prophète à gauche, le laïque au milieu.

se croisant et se contrecarrant sans cesse, se vit de plus en plus sapée; l'intelligence toujours grandissante que l'on acquit de l'action des lois dans le cours des choses amena la subordination des nombreux dieux particuliers à la volonté souveraine d'un chef suprême. Le polythéisme tendit de plus en plus au monothéisme, évolution dont les phases successives nous occuperont plus loin. Mais la connaissance plus exacte, l'observation approfondie des phénomènes naturels poussa en même temps à des spéculations sur la constitution des agents matériels; le monde des dieux, des esprits et des démons ne fut plus seul à fasciner les yeux des chercheurs. La cosmogonie commença à se dégager de la théogonie. Le problème de la matière passa au premier plan des préoccupations. Y a-t-il autant de matières différentes en leur essence que tendent à nous le faire croire les différences sensibles des choses? Ou bien est-il possible de ramener cette infinie pluralité à un nombre plus petit, peut-être très petit, sinon même à l'unité? La plante tire sa nourriture de la terre, de l'air et de l'eau; elle sert d'aliment à l'animal; les restes et les excréments de celui-ci, à leur tour, lui tiennent lieu d'engrais jusqu'à ce que, finalement, comme le corps de l'animal, elle se décompose. Ces éléments qui se meuvent dans une perpétuelle circulation seraient-ils essentiellement étrangers les uns aux autres? Ou ne résulteraient-ils pas plutôt de la simple transformation de matières primordialement homogènes, ou même d'une seule matière? Plutôt que du simple vide, du chaos ou du néant, le monde n'est-il pas sorti d'une telle matière, et n'y rentre-t-il pas? Est-il possible de reconnaître une loi générale dans cette série de métamorphoses, et de la formuler? Telles étaient les questions que commençaient à se poser les esprits méditatifs, prêts à aborder la science positive.

En vérité, si étonnant que cela puisse sembler, un germe de spéculations analogues se trouve déjà dans les poèmes homériques. Il nous suffira de rappeler les passages où l'eau et la terre sont désignées comme les éléments dans lesquels se résout le corps humain; et surtout ceux où Okéanos est envisagé comme la source primordiale de toutes choses, ou bien encore, associé à la déesse marine Téthys, comme le couple dont sont issus tous les dieux<sup>39</sup>. Ici se rencontraient les derniers échos du fétichisme primitif avec les premiers appels de la science positive. Mais, maintenant, ces conceptions se dépouillent de toute enveloppe mythique; mieux encore, elles sont poursuivies avec une implacable rigueur, et jusqu'à leurs dernières conséquences. Deux propositions essentielles de la chimie moderne font leur apparition, importantes prises séparément, doublement importantes par leur réunion: l'existence des éléments de la matière, l'indestructi-

<sup>39</sup> *Iliade*, VII, 99 et XIV, 211 et 246. Voyez aussi *Genèse*, I, 3, 19.

bilité de celle-ci. Une double série de considérations amena à la seconde de ces thèses. Si la matière pouvait, comme le montrait le cycle de la vie organique, sortir intacte de si multiples transformations, n'était-il pas bien naturel de se dire qu'elle était absolument indestructible, et qu'elle ne s'évanouissait jamais qu'en apparence? D'autre part, l'observation attentive montra que, même dans les cas où tout semble faire supposer un réel anéantissement, on ne se trouve pas en présence d'un passage de la matière au non-être. L'eau que l'on fait bouillir n'engendre-t-elle pas de la vapeur? Les corps solides que l'on brûle ne donnent-ils pas naissance à de la fumée, et ne laissent-ils pas des cendres? Nous constatons ici une géniale anticipation sur les doctrines modernes, dont la vérité n'a été démontrée, balance en main, que par les grands chimistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, et notamment par Lavoisier. Mais il y a plus : la spéculation des « physiologues » ioniens a dépassé sur un autre point les résultats de la science actuelle. Le vol hardi de leur pensée ne s'est pas arrêté à la conception d'une multiplicité d'éléments indestructibles; il les a portés à admettre que toute pluralité matérielle découle d'une seule matière primordiale. En cela — c'est bien le cas de le dire —, l'inexpérience était la mère de la sagesse. Le désir de simplifier, une fois éveillé, ressemblait à une pierre mise en mouvement, qui roule toujours plus loin jusqu'à ce qu'un obstacle vienne l'arrêter. De l'innombrable, il les conduisit à la pluralité limitée, et de celle-ci à l'unité. Il ne fut pas gêné dans sa route; des faits mal accommodants ne vinrent pas lui opposer des barrières et lui intimenter l'ordre de faire halte. Et c'est ainsi qu'alors l'impétueuse naïveté de l'enfance formula une pensée qui, maintenant, triomphant de difficultés sans nombre, commence à réapparaître au ciel d'une science plus mûre et plus circonspecte. En effet, les plus avancés des savants de nos jours n'émettent-ils pas l'opinion que les soixante-dix ou quatre-vingts éléments que reconnaît la chimie actuelle ne représentent pas les résultats définitifs de l'analyse, mais seulement un arrêt momentané dans la voie de la décomposition progressive de la matière<sup>40</sup>?

---

<sup>40</sup> J. Liebig écrivait à Fréd. Wöhler, le 15 avril 1857 : « Il peut paraître aventureux d'en parler seulement; toutefois, on ne doit jamais perdre de vue que les métaux passent pour simples non pas parce que nous savons qu'ils le sont, mais parce que nous ne savons pas qu'ils ne le sont pas ». (*Briefwechsel*, u. s. w., II, 43.) Herbert Spencer s'exprimait d'une manière tout à fait analogue dans un travail publié d'abord en 1865 et que l'on trouvera dans ses *Essays*, III, 234 : « Ce que les chimistes appellent, par commodité, des substances élémentaires sont simplement des substances qu'ils n'ont pas réussi jusqu'ici à décomposer; mais ils n'osent pas dire qu'elles soient absolument indécomposables ». Cf. L. Barth dans *l'Almanach der kais. Akademie der Wissensch.*, Vienne, 1880, p. 224 : « En fait, il n'y a guère de chimiste qui tienne encore pour absolument sûre et certaine l'existence des 70 éléments (environ) actuellement connus; tout spécialiste reconnaîtra qu'il est probable, pour ne pas dire certain, que ce nombre doit être réduit. De

## II

Thalès de Millet<sup>41</sup> passe pour l'initiateur de tout ce mouvement. Cet homme extraordinaire était le produit d'un croisement de races; le sang grec, le sang carien et le sang phénicien circulaient dans ses veines. Aussi était-il doué des aptitudes les plus diverses de la population de l'Ionie, et la tradition a entouré sa figure des couleurs les plus chatoyantes. Tantôt elle nous montre en lui le type du sage, étranger au monde, abîmé dans ses recherches, et qui se laisse tomber dans un puits en regardant les astres; tantôt elle lui fait utiliser ses connaissances en vue d'un gain personnel; une autre fois, s'il faut en croire ce qu'on nous raconte, il donne à ses compatriotes, les Ioniens de l'Asie-Mineure, un conseil étonnamment sage et prévoyant: il s'agissait de créer une institution absolument inconnue aux Grecs de cette époque, un état fédératif. Sans aucun doute, il était tout ensemble marchand, homme d'État, ingénieur, mathématicien et astronome. Il avait acquis sa grande culture dans des voyages lointains: il était allé jusqu'en Égypte, où l'énigme des crues du Nil l'avait préoccupé. Le premier, il a fait de l'art rudimentaire de l'arpentage — où les Égyptiens ne voyaient que le moyen de résoudre tel ou tel problème donné — la géométrie déductive proprement dite, fondée sur des propositions générales. Une des démonstrations élémentaires de cette science porte encore aujourd'hui son nom. On rapporte, et le fait n'a rien en soi d'incroyable, qu'il indiqua à ses maîtres égyptiens le moyen, vainement cherché par eux, de mesurer la hauteur des Pyramides. Il leur

---

même Lothar Meyer, *Die modernen Theorien der Chemie*, p. 133, 4<sup>e</sup> éd.: « Il est parfaitement concevable que les atomes de tous les éléments ou de beaucoup d'entre eux se composent essentiellement de petites particules d'une seule matière primordiale, peut-être d'hydrogène ». — L'histoire de cette hypothèse, qui a été formulée par Prout en 1815, est esquissée dans l'ouvrage de Meyer.

<sup>41</sup> Sources principales: Diog. Laërce, I, ch. 1, et *Doxographi graeci*, passim. Hérodote, I, 170, nous dit que Thalès était d'origine phénicienne. Les objections qu'on a élevées dernièrement contre cette affirmation, et qui ont été résumées en dernier lieu par E. Meyer (*Philolog.* N. F., II, 268 sq.) reviennent à dire qu'il est possible qu'Hérodote se soit trompé. Mais comme nous ne connaissons absolument pas la source de son renseignement, et que, *a priori*, il est extrêmement improbable que les Grecs se soient plu à faire de leurs grands hommes des étrangers, il nous paraît que, de cette possibilité à la certitude, il y a une distance bien grande. La mère de Thalès portait un nom grec (Kléobuline); le père s'appelait Examyès, d'un nom carien. (Cf. Diels, *Arch. f. Geseb. d. Philos.*, II, 169.) Passages principaux relatifs à ce qui suit: Platon, *Théétète*, 174a; Hérodote, I, 170 (le récit qu'il nous fait I, 75 est très douteux). Sur Thalès en Égypte, voir la très importante *Histoire de la Géométrie* d'Eudème (un camarade de Théophraste), dans *Eudemi Rhodii quae supersunt*, colleg. L. Spengel, p. 113 sq. Sur la tentative de Thalès pour expliquer la crue du Nil, voir Diog. Laërce, I, 37; Diodore, I, 38 entre autres. Sur Thalès comme géomètre, cf. Allman, *Greek geometry from Thales to Euclid*, p. 7 sq.

fit observer qu'à l'heure où l'ombre d'un homme ou d'un objet quelconque est égale à leur grandeur réelle, l'ombre de ces monuments ne pouvait ni dépasser leur hauteur véritable, ni lui être inférieure. A la science babylonienne — avec les éléments de laquelle il avait pu se familiariser à Sardes<sup>42</sup> — il emprunta la loi du retour périodique des éclipses, qui lui permit de prédire, au grand étonnement de ses compatriotes, l'éclipse totale de soleil du 28 mai 585. Car il est impossible qu'il soit arrivé à ce résultat théoriquement, vu l'idée enfantine qu'il se faisait de la forme de la terre : celle d'un disque plat reposant sur l'eau<sup>43</sup>. Ses connaissances météorologiques eurent vraisemblablement la même origine<sup>44</sup>. On sait qu'il les fit servir à des buts pratiques, que, grâce à elles, il put prévoir une récolte d'olives particulièrement abondante, louer de nombreux pressoirs et réaliser ainsi un sensible profit. Les notions astronomiques qu'il acquit servirent les navigateurs de sa patrie, qui alors parcouraient les mers et faisaient le commerce avec beaucoup plus d'ardeur que tous les autres Grecs. Il leur fit voir que, de toutes les constellations, la Petite Ourse est celle qui indique le plus exactement le Nord. Qu'il ait écrit des livres, cela reste incertain ; il n'est guère probable qu'il ait fait connaître de cette manière sa doctrine sur l'essence des choses<sup>45</sup>. Car Aristote la connaît, mais il ignore sur quoi Thalès la fondait, et il en parle d'une façon purement conjecturale<sup>46</sup>. La nourriture des plantes et des animaux est humide, et

<sup>42</sup> La Lydie était sous l'influence de la civilisation babylonico-assyrienne. C'est ce dont témoigne l'arbre généalogique de sa dynastie, qui remonte au dieu Bel ; beaucoup de traits de l'histoire légendaire, et surtout le protectorat de l'Assyrie sur les rois Gygès et Ardys, que nous font connaître les inscriptions cunéiformes. Il n'est pas douteux que les Ioniens, avides de science comme ils l'étaient, et voisins de la magnifique capitale de Sardes, qu'ils visitaient (Hérod., I, 29), ne s'y soient familiarisés avec les éléments de la culture babylonienne. Cf. Georges Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades*, Paris 1893. L'éclipse de soleil prédite par Thalès est le n° 1489 du *Canon des Éclipses* de Th. von Oppolzer (*Denkschr. der math. naturwiss. Classe der kais. Akademie der Wissensch.*, Bd. 52). Sur Thalès comme astronome, cf. Sartorius, *Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen* (Halle 1883).

<sup>43</sup> Sur la forme de la terre, cf. Aristot. *De Coelo*, II 13, et *Doxogr. gr.*, 380, 21.

<sup>44</sup> Les prévisions météorologiques, comme celle que mentionne Aristote, *Politique*, I, 11, sont fréquentes « dans le grand traité astrologique » dit Lenormant, *loc. cit.*

<sup>45</sup> Les écrits attribués à Thalès étaient déclarés apocryphes déjà dans l'antiquité, d'après Diog. Laërce, I, 23.

<sup>46</sup> Arist. *Métaph.*, I, 3. Dans le *de Anima*, I, 2, Arist., sur la foi de données traditionnelles, lui fait dire que l'aimant possède une âme. Si le renseignement est exact, nous nous trouvons en présence d'un reste de conceptions proprement fétichistes ou primitives. L'opinion attribuée à Th. par Aristote dans le même traité (I, 5), à savoir que « tout est plein de dieux », est attribuée ailleurs (Diog. L., VIII 32), à Pythagore : « L'air, aurait dit ce dernier, est plein d'âmes, et celles-ci sont appelées héros et démons ». Ceci encore est un élément de la religion naturaliste la plus primitive, qui se retrouve aujourd'hui encore chez les Finnois, chez les Khonds de l'Inde et chez les Algonquins de l'Amérique du Nord ; cf. Tylor, *Civil. prim.*, II, 169-170 sq., 172,

la chaleur de la vie se dégage de l'humidité; d'autre part, la semence des plantes et des animaux est constituée d'éléments humides; tels sont, suivant Aristote, les motifs qui ont conduit Thalès à déclarer que l'eau, principe de tout ce qui est humide, est aussi la matière primordiale. Ces considérations l'ont-elles en effet déterminé? Ou bien — et dans ce cas en quelle mesure? — a-t-il été influencé par des spéculations plus anciennes, grecques ou étrangères? Cela est aussi peu clair pour nous, à l'heure actuelle du moins, que son attitude à l'égard de la religion<sup>47</sup>.

La doctrine de la matière primordiale admettait et devait provoquer un triple développement. La place que Thalès attribuait à l'eau dans la hiérarchie des matières ne pouvait rester incontestée. D'autres, parmi les plus répandues, particulièrement la plus fluide d'entre elles — l'air, — et la plus puissante — le feu, — devaient trouver des partisans et des champions. En outre, la pensée devait s'imposer à la pénétration d'un esprit génial, qu'il fallait chercher la forme primitive de la matière plutôt au-dessous et au-delà de ses formes actuelles et sensibles que dans le cercle de celles-ci. Enfin, cette théorie renfermait un germe de scepticisme qui, tôt ou tard, devait acquérir sa pleine croissance. Car si, pour Thalès, elle signifiait peut-être ceci seulement: que toutes choses sortent de l'eau primordiale et y rentrent, elle ne pouvait manquer de prendre peu à peu une signification plus étendue, à savoir que la forme primitive de la matière est seule vraie et réelle, et que toutes les autres peuvent n'être que de simples et trompeuses illusions. Et du moment que l'on admettait que le fer ou le bois, par exemple, ne sont pas véritablement du bois ou du fer, mais de l'eau ou de l'air, était-il possible que le doute, éveillé sur la vérité du témoignage des sens, en restât là?

---

187 sq. Est-on en droit de supposer qu'ici Th. a été influencé par les conceptions religieuses des Babyloniens, identiques aux conceptions accadiennes, qui admettent des esprits innombrables, dont Lenormant a essayé d'établir la parenté avec les esprits des Finnois dans *La Magie chez les Chaldéens?* (cf. le registre s. v. Esprits).

<sup>47</sup> La conception de Thalès: une terre flottant, comme un disque de bois, sur l'eau; et un univers rempli de matière primordiale, c'est-à-dire envisagé comme une masse liquide, s'accorde, comme le fait voir Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, pp. 70 sq., en une certaine mesure avec l'idée égyptienne de l'eau primordiale Nun, divisée en deux masses séparées. Les anciens Babyloniens admettaient pareillement un Océan supérieur et un Océan inférieur; cf. Fritz Hommel, *Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur*, Munich 1892, p. 8. On peut comparer aussi avec le livre de la Genèse, I, 7. La concordance entre la doctrine fondamentale de Thalès et celle de la secte mi-juive des Sampséens reste tout à fait obscure; cf. Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum*, p. 9, d'après Epiphane. *Haeres.*, 19, 1; cf. aussi Plutarque, sur les Syriens, *Quaest. conviv.*, VIII 8, 4 (Mor., 891, 7 sq., Dübner). La tendance actuelle est de considérer Thalès comme un simple intermédiaire entre étrangers et Grecs; cette tendance a pourtant contre elle la façon dont la meilleure autorité, Eudème, *op. cit.*, parle des travaux géométriques de Thalès et du rapport dans lequel ils se trouvent avec la mathématique égyptienne.

## III

Anaximandre (né en 610) s'est engagé dans la seconde de ces voies<sup>48</sup>. Il était fils de Praxiadès, Milésien comme Thalès, probablement son ami et son disciple, et il peut être considéré comme le vrai créateur de la science de la nature en Grèce, et par suite en Occident. Le premier, il n'a pas craint d'aborder scientifiquement les graves questions de l'origine de l'univers, de la terre et de ses habitants. Vigoureux était en lui le sens de l'identité, la faculté de pénétrer des analogies profondément cachées; puisant le désir de dégager de ce qui tombe sous les sens ce qui se dérobe à leur perception. Sans doute, ses tentatives sont souvent enfantines, pleines de tâtonnements, mais sa personnalité n'en commande pas moins le respect, car il a ouvert des voies et frayé des sentiers. Malheureusement, les renseignements que nous avons sur lui sont trop incomplets, trop décousus, trop souvent contradictoires, pour que nous puissions suivre la marche de sa pensée. Son traité *De la nature*, première exposition en prose de doctrines scientifiques qu'ait possédée la littérature grecque — et qu'elle ne perdit que trop tôt, hélas! — était le fruit mûr d'une vie partagée entre les méditations profondes et le soin des affaires de l'État. Peu de temps seulement avant sa mort, à l'âge de soixante-trois ans (547), il se décida à publier cet ouvrage, dont il nous est parvenu quelques lignes, mais pas une seule phrase complète. Ses travaux préliminaires, qu'il couronna par cette dernière œuvre, étaient variés et du plus haut mérite. Il a la gloire d'avoir donné aux Grecs la première carte géographique et la première carte céleste. Pour établir sa carte terrestre, il utilisa — n'ayant pas pris part lui-même à des voyages de découvertes — la somme des renseignements qui affluaient plus qu'en aucune autre partie de la Grèce dans sa patrie ionienne, point de départ de nombreuses expéditions par terre et par mer jusqu'aux limites du monde alors connu. Des cartes terrestres furent aussi établies dans l'ancienne Égypte, mais elles se bornaient à la reproduction graphique de districts isolés<sup>49</sup>; l'idée d'une carte embrassant l'ensemble du monde était restée étrangère aux habitants de la vallée du Nil; d'ailleurs, n'entreprenant pas de lointains voyages sur mer et ne possédant pas de colonies éloignées, ils

<sup>48</sup> Sources principales: Diog. Laërce, II, ch. 1 (très incomplet) et *Doxogr. Gr.* Une petite phrase citée par Simplicius (in Aristot. *Phys.*, 24, 13, Diels. (Ce zélé commentateur des œuvres aristotéliennes, qui vivait au sixième siècle après J.-C., nous a conservé plus de fragments que n'importe quel autre écrivain de la littérature philosophique présocratique.) Enfin quelques mots cités par Aristote, *Phys.*, III, 4.

<sup>49</sup> Deux ont été conservées; l'une représente un district minier, l'autre un territoire qu'il est impossible de déterminer. Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 619.

n'avaient pas les matériaux nécessaires. La table d'Anaximandre, à ce que nous disent les anciens, représentait la terre comme entourant un bassin fermé, et comme entourée elle-même d'une mer extérieure. En fait d'instruments de recherches géographiques et astronomiques, le père de la géographie scientifique a sans doute connu le *gnomon*, invention des Babyloniens, qui consistait en une tige dressée sur un plan horizontal, et qui permettait de trouver, à n'importe quel jour et quelle saison, par la longueur et la direction de son ombre, le midi vrai de n'importe quelle localité, et suffisait à déterminer les quatre points cardinaux et les deux solstices<sup>50</sup>. D'après une tradition qui, il est vrai, indique une fois son nom, une autre fois celui de son successeur Anaximène, notre Milésien aurait établi un de ces instruments à Sparte. L'histoire de la science ne connaît pas en lui l'auteur de propositions mathématiques nouvelles, mais on lui attribue la composition d'un résumé des doctrines géométriques. Dans tous les cas, il ne manquait pas de culture mathématique, comme le prouvent ses indications — d'une interprétation peu sûre pour le moment — sur la grandeur des corps célestes<sup>51</sup>. Comme astronome, Anaximandre a le premier, et presque complètement, rompu avec les conceptions enfantines de la haute antiquité. Sans doute, la terre n'est pas encore pour lui une sphère; mais elle n'est pas davantage un disque plat reposant sur une base et recouvert par la voûte céleste comme par une cloche. Il ne faisait plus, chaque soir, plonger le soleil dans les flots de l'Océan, et ne se le représentait pas revenant, par cette voie, de l'Occident à l'Orient. Si un mouvement constant et régulier devait expliquer le fait que le soleil et les autres astres émergent du ciel oriental, après avoir disparu au ciel occidental, il ne restait plus qu'une alternative: leur faire continuer au-dessous de la terre le mouvement circulaire qu'ils exécutent devant nos yeux au-dessus de l'horizon. Cette conception avait pour elle l'appui d'une observation: les constellations voisines du Pôle ne se couchent jamais, mais décrivent un mouvement circulaire. Par conséquent, l'hémisphère céleste que nous voyons ne devait être, en vérité, que la moitié d'une sphère complète. A la voûte qui se recourbe au-dessus de nos têtes, s'en oppose une seconde, creusée au-dessous de nos pieds. Ainsi la terre se voit privée de la base sur laquelle elle reposait jusqu'alors, et qui devait descendre

<sup>50</sup> Hérodote, comme nous l'avons déjà dit, nous apprend (II, 109) que le gnomon a été emprunté aux Babyloniens; Diog. Laërce, *loc. cit.*, parle de l'installation d'un de ces instruments à Sparte par Anaximandre, tandis que Pline, *Hist. nat.*, II, 76, 187, l'attribue à Anaximène. Sur ce qui suit, cf. Bretschneider, *op. cit.*, 62.

<sup>51</sup> Au sujet de ces indications, cf. *Doxogr.*, 68, et aussi Diels dans l'*Archiv für Gesch. der Philos.*, X, 228 sq. Sur la forme de la terre, cf. Hippolyte, I, 6; *Doxogr.*, 559, 22; sur son état flottant, Arist. *de Cælo*, II, 13.

à des profondeurs infinies ; désormais, elle plane librement dans l'espace. Au lieu d'un disque plat, on se la figure sous la forme d'un fragment de colonne ou d'un cylindre qui, pour garder un équilibre stable, doit avoir un diamètre notablement plus grand que sa hauteur. Le rapport de trois à un remplissait la condition voulue, et se recommandait probablement au vieux penseur par sa simplicité. Mais comment expliquer que cette terre, semblable à un tambourin, pût ainsi rester suspendue dans le vide ? Anaximandre recourait pour cela à un raisonnement bien étrange : si elle reste ainsi immobile, c'est qu'elle est également distante de tous les points de la sphère céleste. Il résulte de là, d'une part que la pesanteur, pour lui, ne pouvait pas se confondre avec la tendance vers le bas. D'autre part, la forme de la déduction nous fait voir en notre Milésien le premier précurseur de ces métaphysiciens qui préféraient appuyer la loi de l'inertie sur des motifs a priori que sur l'expérience<sup>52</sup>. « Un corps au repos, disait-on, ne peut se mettre en mouvement si une cause extérieure quelconque n'agit pas sur lui, car, pour le faire, il devrait se mouvoir de bas en haut ou de haut en bas, en avant ou en arrière, etc. » Mais comme il n'a aucun motif de faire l'un plutôt que l'autre, il ne saurait se mouvoir en aucun sens. Aussi Aristote, qui trouve l'argument du vieux penseur à la fois ingénieux et faux, compare-t-il cette terre immobile à un affamé qui devrait périr parce qu'il n'a pas de raison de toucher à l'un plutôt qu'à l'autre des mets qui l'entourent à égale distance. Cependant, il est nécessaire de nous arrêter maintenant à l'essai de cosmogonie d'Anaximandre.

Nous avons déjà, à l'occasion de la théogonie hésiodique, fait connaissance avec la théorie du chaos primitif dans lequel se trouvait l'univers. Là, nous avons montré qu'on était arrivé à la conception du chaos par l'agrandissement infini du vide qui s'ouvre entre le ciel et la terre. En même temps, nous avons fait remarquer que, des trois dimensions de l'espace, ces penseurs primitifs n'en envisageaient qu'une, la hauteur ou profondeur, sans se soucier de ce qu'il pouvait en être des deux autres. Développée d'une manière logique, la même pensée devait, à la place d'une fente béante, poser l'espace illimité dans tous les sens, et cet espace, rempli de matière, Anaximandre le plaçait, en effet, au commencement de tout devenir<sup>53</sup>. Mais quelle était cette matière primordiale étendue à l'infini ? Aucune, pouvons-nous répondre, de celles que nous connaissons. Car ces matières qui, sans cesse et sans trêve, passent l'une dans l'autre et sortent l'une de l'autre, ne lui apparaissaient que comme des facteurs à titres en quelque sorte égaux — à

<sup>52</sup> Stuart Mill, *Logique*, l. V, ch. 3, § 5.

<sup>53</sup> Anaximandre appelait sa matière primitive « l'infini », et lui déniait toute différenciation matérielle ; c'est pourquoi Théophraste l'a appelée une matière indéfinie ; cf. *Doxogr.*, 476, 18 et 479, 13.

ce point de vue du moins qu'aucune d'elles ne pouvait revendiquer le rôle de productrice de toutes les autres. L'eau primordiale de Thalès en particulier, se montrait parfaitement impropre à remplir cette fonction. Son existence n'implique-t-elle pas déjà, en effet, la chaleur, c'est-à-dire, selon les conceptions de cette époque, la *matière* de la chaleur ou le feu? Car le solide est transformé en liquide par la fusion, c'est-à-dire par l'adjonction de *matière ignée*. L'élément aériforme, la vapeur d'eau, par exemple, est produit par l'action du feu sur le liquide. Ainsi, le solide et l'igné seuls semblaient présider à toutes les formations particulières. Mais l'opposition qui régnait entre eux en faisait un couple dont les membres, se complétant naturellement, devaient venir simultanément à l'existence. Et, en effet, Anaximandre les faisait sortir par une « différenciation<sup>54</sup> » sous forme de « froid » et de « chaud » de la matière primordiale qui réunissait en elle toutes les propriétés particulières. Mais comment se représentait-il la formation de l'infinie variété des matières particulières? Nous l'ignorons absolument. Toutefois, on peut supposer qu'une différenciation ultérieure des formes fondamentales de la matière devait continuer le processus déjà décrit. Quoi qu'il en soit de ce point, les matières entraînées par un mouvement tourbillonnant se disposèrent les unes au-dessus des autres d'après leur densité. Le noyau intérieur fut formé par la terre, dont la surface était recouverte d'eau; une couche d'air entourait celle-ci qui, à son tour, était environnée d'un cercle de feu « comme l'arbre est environné d'écorce<sup>55</sup> ». Ici se présentait à l'esprit systématique du Milésien un double problème. La terre constitue encore aujourd'hui le noyau de cette construction, l'air son enveloppe extérieure. Mais l'eau ne forme plus une couverture uniforme de la terre, et le feu n'est plus visible que sur des points isolés — nombreux, il est vrai, — du ciel. D'où provient, se demandait-il, ce bouleversement de la répartition primitive et régulière des matières de la terre? Et voici comment il répondait à cette question: la mer actuellement existante n'est plus que le reste de la couche d'eau originelle; l'évaporation par la chaleur du soleil en a réduit le contour dans le cours du temps. Cette opinion trouvait un appui dans les observations géologiques, qui permettaient de constater un retrait de la mer<sup>56</sup> sur beaucoup de points du littoral méditerranéen. Qu'on eût observé la formation des deltas, ou qu'on eût ramassé des coquilles marines sur le continent, ce fut certainement de faits de cette nature qu'Anaximandre tira les conclusions im-

<sup>54</sup> Différenciations de la matière primitive: d'après Théophraste (*Doxogr.*, 133, 134).

<sup>55</sup> Comme « l'arbre d'écorce »: Pseudo-Plutarque, dans Eusèbe, *Praep. evang.*, I, 8 (*Doxogr.*, 379, 15). Au sujet des faits utilisés dans ce qui suit, voyez *Doxogr.*, 133, 134, 342, 345. 381, 494, 493.

<sup>56</sup> Cf. Philon, *de aeternitate mundi*, c. 23-4 (d'après Théophraste).

portantes qui supportaient sa doctrine. Quant au cercle de feu, il devait, un jour, s'être disloqué ensuite de ce mouvement tourbillonnant. La même force, selon lui, entraîna aussi des masses d'air, qui, par là, se condensèrent et entourèrent les masses de feu. Les enveloppes d'air ainsi produites, qui cachaient les feux, Anaximandre se les représentait sous forme de roues, pourvues d'ouvertures analogues à la bouche d'un soufflet et desquelles le feu jaillit continuellement. Comment fut-il conduit à cette conception? Nous croyons pouvoir répondre comme suit : le soleil, la lune et les étoiles tournent autour de la terre; or des masses de feu circulant régulièrement dans l'espace ne répondaient à aucune analogie connue, tandis que la rotation de roues était chose d'observation quotidienne. Par là, les orbites abstraites étaient remplacées par des objets concrets, et le problème était considérablement simplifié. Aussi longtemps que les roues subsistaient et que durait la force d'impulsion qui leur était donnée, le cours des astres était assuré. Enfin, les éclipses étaient expliquées par les obstructions auxquelles sont sujettes les bouches de la roue solaire et de la roue lunaire.

L'énigme de la création des êtres organisés a aussi préoccupé l'esprit fécond en ressources du Milésien<sup>57</sup>. Les premiers animaux doivent être sortis de la vase marine — c'est pour cette raison principalement sans doute que le corps de l'animal est composé d'éléments solides et d'éléments liquides, raison qui, nous l'avons déjà vu, faisait considérer l'eau et la terre comme ses éléments à l'époque homérique. Pourtant, la richesse de la mer en êtres vivants de toute espèce, et la découverte de restes d'animaux marins fossiles peuvent avoir contribué à établir cette opinion. De plus, Anaximandre a prêté à ces animaux primitifs des peaux hérissées qu'ils auraient perdues en passant de la mer à l'habitat terrestre; et cette hypothèse peut lui avoir été suggérée par la métamorphose que subissent les larves de beaucoup d'insectes. Il est à peine douteux qu'il ait vu dans les descendants de ces animaux marins les ancêtres des animaux terrestres; il aurait donc eu un vague pressentiment de la théorie moderne de la descendance. Il s'est prononcé d'une manière précise sur l'origine du genre humain. Faire sortir sans autre explication les premiers hommes de la terre, à la manière des mythologues, il en était empêché, surtout, à ce que nous savons, par une considération : le petit enfant a plus besoin que tout autre être de secours prolongés, et n'aurait pu conserver l'existence par les simples moyens naturels. C'est pourquoi Anaximandre se mit en quête d'analogies qui pussent résoudre cette énigme. Il en trouva une dans la croyance populaire : les requins, disait-on, avalent leurs pe-

<sup>57</sup> Énigme de la création organique : cf. *Doxogr.*, 133, 330 et 579; voir aussi Plutarque, *Quaest. conviv.*, VII, 8, 4.

tits, aussitôt les œufs éclos, les rejettent ensuite, et répètent cette opération aussi longtemps que le jeune animal n'a pas acquis la force nécessaire pour continuer à vivre de lui-même. D'une manière analogue, les ancêtres du genre humain auraient pris naissance dans l'intérieur du corps de poissons et ne les auraient quittés qu'une fois mûrs pour la vie. La croyance des Babyloniens à l'existence primitive de poissons-hommes<sup>58</sup> a-t-elle influencé notre philosophe? C'est ce qu'il est impossible de décider, au moins pour le moment. Mais, de quelque façon qu'Anaximandre ait essayé d'expliquer la naissance des mondes, des formes de la matière, des êtres et des objets individuels, une chose était pour lui inébranlablement établie: tout ce qui est né est destiné à périr. Seule, la matière primordiale, d'où tout est sorti et où tout est appelé rentrer, passait à ses yeux pour incréée et impérissable. Cette conviction le remplissait d'une satisfaction à la fois religieuse et morale. Toute existence particulière lui apparaissait comme une usurpation; les êtres qui se dépossèdent les uns les autres et s'anéantissent tour à tour «doivent encourir le châtement et la peine d'après l'ordre du temps». La destructibilité des choses individuelles, la caducité et la mortalité des êtres vivants, la circulation de la matière, s'amplifiaient dans son esprit et lui faisaient concevoir un ordre naturel général qui, pour lui, équivalait à un ordre légal universel. Tout ce qui existe, aurait-il pu dire avec Méphistophélès, est digne de périr. Seule, la matière éternelle, douée d'énergie, immortelle et toujours jeune, lui apparaissait comme divine. Divins encore, mais, en tant qu'êtres devenus et par conséquent aussi périssables, dieux de second ordre<sup>59</sup>, étaient pour lui les mondes ou les cieux particuliers qui, les uns après les autres, peut-être aussi les uns à côté des autres, jouissent d'une existence relativement longue, mais toujours temporaire. Par quels processus ils rentrent toujours dans le sein maternel de la matière primitive, le philosophe ne nous le dit pas, mais on peut le supposer. De même que des différenciations de l'essence primordiale les ont appelés à l'existence, ce sont les mélanges et les combinaisons des matières qui, dans le cours de longues périodes, mettent un terme à toute existence particulière, et, petit à petit, ramènent tout à l'unité indistincte de l'essence primitive. Mais seulement,

<sup>58</sup> Sur l'homme-poisson babylonien Oannès, cf. George Smith, *The Chaldean account of Genesis*, 39 sq.

<sup>59</sup> Dieux de second rang: cf. Cic., *de Nat. deorum*, 110, 25 (où, soit dit en passant, ce que dit Cic. de Thalès est en contradiction flagrante avec la description que fait Aristote du développement de la philosophie dans la *Métaphysique*, I, 1-5, et par conséquent tout à fait incroyable), et aussi Doxogr., 302, 579, et Simplic. *Phys.*, 1121, 5 sq. Diels. — Le bouddhisme admet des dieux périssables aussi bien que des mondes périssables. (*Buddhistischer Katechismus*, Brunswick 1888, pp. 27 et 54.)

sans doute, pour que celle-ci emploie l'inépuisable énergie vitale dont elle est douée à provoquer sans cesse de nouvelles éclosions, et son invincible puissance à provoquer des destructions nouvelles.

## IV

Le troisième des grands Milésiens, Anaximène, fils d'Eurystratos (mort entre 528 et 524), est rentré dans la voie ouverte par Thalès<sup>60</sup>. Au lieu de l'eau, c'est l'air qui, pour lui, est le principe primordial; c'est de l'air que se forme tout, ce qui était, ce qui est, et ce qui sera<sup>61</sup>; et l'air prend si bien la place de l'élément détrôné que maintenant c'est lui qui sert de support à la terre, considérée de nouveau comme un disque plat. La préférence qu'Anaximène accordait à l'air n'est pas précisément difficile à expliquer. C'est évidemment par sa plus grande mobilité et sa plus grande diffusion qu'il paraissait mériter de l'emporter sur l'élément liquide. Anaximène lui-même insiste expressément sur la première de ces propriétés dans le seul fragment que nous possédions de l'ouvrage qu'il avait composé en une prose « simple et sans prétention ». Et comme la matière — d'après la doctrine commune à tous les penseurs que l'on nomme les physiologues ioniens — porte en elle-même la cause de son mouvement, était-il rien de plus naturel que d'attribuer le premier rang à sa forme la plus mobile, à celle qui, dans le monde organique, passait pour représenter la vie elle-même, puisque le nom grec de l'âme, *psyché*, signifie souffle? Notre philosophe n'a-t-il pas comparé l'air qui entoure le monde et en fait une unité au souffle qui, pensait-on, assure l'existence du corps de l'homme et des animaux<sup>62</sup>? Il se représentait cet élément assez abondant pour que la terre, l'eau et le feu ne fussent plus que des îles dans cet océan qui les battait de toutes parts de ses vagues aériennes, qui pénétrait dans tous les pores et dans tous les interstices des autres matières, et en baignait les plus petites particules. De même que ses prédécesseurs, il attribuait à la matière primordiale une étendue illimitée et un mouvement incessant; quant aux autres formes de la matière, il les en faisait sortir par un processus qu'il n'empruntait pas à l'imagination spéculative, mais à l'observation des faits. Le premier, il a — et c'est en cela que consiste son titre de gloire impérissable — as-

<sup>60</sup> Sources principales: Diog., II, ch. 2; Théophraste, dans Simplic., *Phys.*, 24, 26 Diels; Hippolyte, I, 7 (*Doxogr.*, 476 et 560).

<sup>61</sup> Ces mots semblent appartenir à Anaximène lui-même; cf. Philodème, *Sur la piété* (édition Gomperz), p. 65, complétée par Diels, *Doxogr.*, 532, et Hippolyte, *op. cit.* (*Doxogr.*, 560, 14).

<sup>62</sup> Comparaison de la respiration avec l'air: *Doxogr.*, 278.

signé une cause réelle, une *vera causa* au sens de Newton, à toutes les modifications de la matière. Ce n'est plus pour lui, comme pour Anaximandre, le chaud et le froid qui sortent de la matière primordiale par le mystérieux processus de la « différenciation » ; c'est la *condensation* et la *raréfaction*, c'est-à-dire l'union plus ou moins intime de leurs particules, qui donnent aux diverses formes de la matière leur caractère particulier. Dans son état de diffusion moyenne, qui est en quelque sorte son état normal, l'air est invisible ; lorsque ses particules s'écartent l'une de l'autre, il se transforme en feu ; si d'autre part la condensation augmente, il passe à l'état liquide, et finalement à l'état solide<sup>63</sup>. Toutes les matières, cela ressort du fragment d'Anaximène, sont susceptibles d'être ramenées à chacun de ces états, que nous y soyons parvenus ou non. Ce principe scientifique sera apprécié à sa juste valeur par tous ceux qui savent qu'il n'a été définitivement acquis qu'il y a un siècle, au prix de luttes sérieuses, et qu'il est devenu alors l'apanage d'une élite seulement de chercheurs. Bien mieux : si nos sens étaient suffisamment puissants, — ceci, on peut le lire entre les lignes — nous pourrions voir, dans toutes ces transformations, les mêmes particules de matière tantôt plus rapprochées, tantôt à plus grande distance les unes des autres. Ainsi la doctrine d'Anaximène prélude à l'atomistique, c'est-à-dire à cette conception du monde matériel qui, expression définitive de la vérité ou non, est en tout cas restée jusqu'à nos jours un instrument de recherches scientifiques d'une inépuisable fécondité. Qu'importe, après cela, qu'Anaximène se soit efforcé de l'appuyer sur des faits misérablement interprétés<sup>64</sup> ? Sa gloire n'en est pas atteinte. C'est ainsi qu'il croyait trouver une confirmation de sa thèse fondamentale dans le fait que l'air est froid quand il s'échappe des lèvres rapprochées, et chaud quand les lèvres sont largement ouvertes !

Étant donné l'immense progrès que l'induction universelle d'Anaximène a fait faire à la théorie de la matière, on attend de lui un perfectionnement analogue des doctrines astronomiques. Mais cette attente est déçue. Nous nous trouvons

---

<sup>63</sup> Rien n'est plus curieux que de voir comment, au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, on contestait pour des raisons métaphysiques ce qu'avait reconnu le génie pénétrant d'Anaximène. Le chimiste G.-E. Stahl écrivait en 1731 dans ses *Experimenta, observationes et animadversiones*, § 77, ce qui suit : « *Elastica illa expansio aeri ita per essentiam propria est, ut nunquam ad vere densam aggregationem nec ipse in se nec in ullis mixtionibus coivisse sentiri possit* ». Quatre ans auparavant, le botaniste Stephen Hales, dans ses *Vegetable staticks*, avait dit, tout à fait comme Anaximène : « que l'air de l'atmosphère... entre dans la plus grande partie du corps ; qu'il y existe sous forme solide, dépouillé de son élasticité... ; que cet air est, en quelque façon, le lien universel de la nature... Aussi M. Hales finit-il par comparer l'air à un véritable Protée », etc. (*Œuvres de Lavoisier*, I, 459-60).

<sup>64</sup> Cf. Plutarque, *de primo frigido*, 7, 3 (1160, 12, Dübner).

ici pour la première fois en présence d'un fait qui se reproduira souvent dans l'histoire des sciences. Le raisonnement inductif et le raisonnement déductif ne sont pas, sans doute, en opposition de principe, comme l'a fait croire à beaucoup de gens, dans les temps modernes, l'étude de Buckle ; mais les représentants les plus illustres de l'un de ces procédés de recherche sont souvent, et à un degré surprenant, incapables de se servir de l'autre. Les conclusions par trop extensives, les échafaudages téméraires d'Anaximandre offraient bien des côtés faibles, et son successeur, plus prudent, plus soucieux de se tenir sur le terrain des faits, devait facilement les apercevoir. Il avait assez de pénétration pour ne pas se contenter de l'hypothèse enfantine suivant laquelle les éclipses étaient dues à des obstructions momentanées des roues du soleil et de la lune. Mais son regard n'embrassait pas un assez large horizon pour reconnaître le bien-fondé de la théorie de l'attraction hardiment anticipée par Anaximandre, et employée par lui pour expliquer comment la terre peut planer dans l'espace ; et il n'a su lui donner les développements qu'elle comportait. Ainsi, les avantages que lui assurait son esprit critique étaient compensés — et au delà — par son manque d'imagination constructive, et il devait redescendre de quelques pas de la hauteur atteinte par son prédécesseur. Nous avons déjà dit qu'il était revenu à la conception primitive qui faisait de la terre un disque reposant sur une base. Il en résultait naturellement que, selon lui, le soleil ne se meut pas pendant la nuit au-dessous de la terre, mais latéralement, autour d'elle. Comment expliquer alors qu'il soit invisible depuis le soir jusqu'au matin ? En supposant que des montagnes situées au nord le cachent aux regards, ou en admettant que, durant la nuit, il s'éloigne plus de la terre que durant le jour<sup>65</sup>. Nous ne nous arrêterons pas aux détails de son assez rudimentaire astronomie. Notons seulement — particularité intéressante — cette affirmation que les astres lumineux sont accompagnés de corps sombres, analogues à la terre, affirmation évidemment destinée à expliquer les éclipses par des occultations, par conséquent, au fond, d'une manière exacte. Parmi les hypothèses qu'il fit pour rendre compte de phénomènes météorologiques et autres : neige, grêle, éclair, arc-en-ciel, tremblements de terre, phosphorescence marine, quelques-unes nous surprennent ; relativement aux deux premiers, il formule des théories approximatives ou même absolument justes ; d'autres, il est vrai, sont radicalement fausses, mais n'en sont pas moins ingénieuses et d'une grande portée en

---

<sup>65</sup> Cf. Hippolyte, *loc. cit.*, et Aristote, *Météor.*, II, 1 (354 a 28). Remarquable concordance avec des conceptions égyptiennes « Elle (la barque solaire) continuait sa course, en dehors du ciel, dans un plan parallèle à celui de la terre, et courait vers le Nord, cachée aux yeux des vivants par les montagnes qui servaient d'appui au firmament ». Maspéro, *Bibliothèque égyptologique*, II, 335.

principe<sup>66</sup>. Nous pouvons compléter comme suit le raisonnement sur lequel se fonde son explication de la phosphorescence de la mer : quand l'air, à l'état de sa plus grande diffusion, se transforme en feu, il brûle et éclaire ; mais ces propriétés ne s'abattent pas sur lui — si nous osons nous exprimer ainsi — comme un vol d'oiseaux au moment où il entre dans cette condition ; elles lui sont toujours inhérentes, et des circonstances favorables peuvent en tout temps les rendre visibles. Le pouvoir éclairant d'un corps, même s'il est faible, devient sensible lorsque ce corps se détache sur un fond particulièrement sombre. Or l'eau de la mer, pendant la nuit, est aussi obscure qu'il le faut pour que les bandes d'air qui pénètrent dans les vides ouverts en elle par les rames soient mises en évidence et deviennent lumineuses. Ici point pour la première fois cette pensée que les propriétés des corps ne sont pas sujettes à des changements brusques, mais que la qualité de la matière est constante, pensée qui, nous le verrons, sera dans la suite soutenue avec la dernière rigueur, et qui sera également affirmée par les philosophes naturalistes postérieurs. Enfin, Anaximène est d'accord avec Anaximandre pour admettre des périodes cosmiques, et pour croire à des dieux en quelque sorte secondaires, c'est-à-dire sortis de la « divine » matière primordiale, et par conséquent sans doute périssables<sup>67</sup>.

V

C'est dans l'ombre d'un sanctuaire, loin de l'assourdissante cohue du marché et du bruit des chantiers maritimes, qu'est éclosée la doctrine d'Héraclite<sup>68</sup>. Parmi les philosophes que nous avons rencontrés jusqu'ici, celui-ci est le premier qui ne calcule ni ne mesure, qui ne dessine ni ne travaille de ses mains ; c'est le premier cerveau spéculatif, et la fécondité vraiment merveilleuse dont il a fait preuve nous instruit et nous charme encore aujourd'hui. Mais c'est aussi un philosophe exclusif dans le sens le moins favorable du mot, c'est-à-dire un homme qui, sans être réellement supérieur dans un seul domaine, se considère comme supérieur à tous ses semblables. Il avait écrit dans une langue imagée, mais pas

<sup>66</sup> Sur les essais météorologiques d'Anaximène, cf. *Doxogr.*, 136-7, d'après Théophraste.

<sup>67</sup> Cf. Augustin, *de Civ. Dei*, XIII, 2.

<sup>68</sup> Sources principales : Diog. Laërce, IX ch. 1, et plus de 100 fragments, maintenant réunis et accompagnés de tous les documents littéraires s'y rapportant, dans les *Heracliti Ephesii reliquiae* de J. Bywater, Oxford, 1887. Les prétendues lettres d'Héraclite, qui proviennent de diverses époques et ont été écrites par des auteurs différents, forment une source secondaire. Elles se trouvent également dans l'ouvrage de Bywater. Il faut ajouter l'*Herakleitos von Ephesos*, grec et allemand, par H. Diels, Berlin, 1901.

toujours exempte d'artifice, un ouvrage profond dont il nous reste de nombreux fragments ; nous possédons en outre sur sa vie des indications en petit nombre, mais importantes ; ces deux sources d'information nous permettent de nous faire de l'imposante figure de celui qu'on surnommait « l'Obscur » une idée plus nette que de celle de n'importe lequel des penseurs qui l'ont précédé ou ont vécu en même temps que lui. De bonne heure, cependant, la légende s'est appliquée à tisser ses fils autour de la personne de ce philosophe « Jean qui pleure ». Nous ne connaissons ni l'année de sa naissance, ni celle de sa mort ; on plaçait son acmé vers la soixante-neuvième Olympiade (504-501 av. J.-C.) en se fondant probablement sur un événement auquel il prit part, et dont la date pouvait être déterminée<sup>69</sup>. Car le descendant des rois d'Éphèse, qui lui-même pouvait prétendre à la dignité à la fois royale et sacerdotale, mais qui y renonça par égard pour son frère, intervint sans doute activement et à plusieurs reprises dans les destinées de sa patrie ; on dit même qu'il détermina le prince Mélankomas à résigner l'autorité qu'il avait usurpée. Mais la composition de son œuvre ne saurait être antérieure à 478, car elle fait allusion à des événements politiques qu'on ne peut placer plus haut.

La solitude et la contemplation de la nature ont été les muses d'Héraclite. Cet homme altier, plein d'une indomptable confiance en lui-même, ne s'était assis aux pieds d'aucun maître. Mais quand, pensif enfant, il vagabondait sur les collines si merveilleusement belles qui entourent sa ville natale, et que recouvre une végétation d'une luxuriance presque tropicale, son âme avide de savoir s'ouvrait aux intuitions de la vie universelle et des lois qui la régissent<sup>70</sup>. Les grands poètes de son peuple avaient nourri son imagination enfantine et l'avaient meublée de métaphores étincelantes, mais quand son esprit se fut mûri, il n'y trouva plus la satisfaction qu'il cherchait. Car le doute sur la réalité des créations mythiques avait déjà été éveillé, notamment par Xénophane ; les âmes ouvertes aux impressions nouvelles, avaient conçu un idéal plus haut, qui rejetait à l'arrière-plan les dieux homériques, animés de passions et de désirs humains. Pour lui, loin de l'honorer, il aurait voulu « bannir des séances publiques et fouetter de verges » le

<sup>69</sup> Comme son acmé coïncide avec l'époque de la révolte de l'Ionie, on peut supposer que ce fut son attitude dans cet événement (il prit peut-être position contre Hécatee, qu'il blâme dans son œuvre) qui donna lieu à cette indication. S'il est vrai, comme l'assure la tradition, qu'il échangeait des lettres avec Darius (cf. lettres 1-3), il est possible qu'il eût reconnu clairement l'inutilité de cette tentative ; il pouvait d'ailleurs se figurer que le régime aristocratique, auquel allaient ses préférences, était mieux garanti par la suzeraineté de la Perse. Et, de fait, l'affranchissement, qui eut lieu en 479, conduisit à la démocratie, dont les fragments de son œuvre supposent l'existence.

<sup>70</sup> L'auteur parle *de visu* d'Éphèse.

poète qui, de concert avec Hésiode — pour emprunter le langage de l'historien Hérodote — a donné aux Grecs leur théologie. Il se montre également hostile à tous les objets de la croyance populaire : à l'adoration des images, qui équivaut, selon lui, à « bavarder avec des murailles », aux sacrifices expiatoires, « qui remplacent une souillure par une autre, comme si celui qui s'est vautré dans la boue voulait se purifier par la boue » ; aux « infâmes » pratiques du culte de Dionysos aussi bien qu'aux cérémonies « sacrilèges » des mystères. La « polymathie » d'Hésiode, « que la plupart suivent comme leur maître », il ne la méprise pas moins que celle du mathématicien-philosophe Pythagore, que celle du rhapsode-philosophe Xénophane et de l'historien et géographe Hécatée. Il a appris d'eux tous, mais il ne se reconnaît le disciple d'aucun. Il ne trouve un mot de chaude louange que pour la philosophie simple et pratique de Bias. Il avait subi fortement l'influence d'Anaximandre, et il lui en témoigne sa reconnaissance en ne le rangeant pas — non plus que Thalès et Anaximène — dans la liste des maîtres dédaignés de la polymathie « qui ne forme pas l'esprit ». Ce qu'il y a de meilleur en lui, il se flatte de ne le devoir qu'à lui-même, car « de tous ceux dont il a entendu les discours, pas un seul n'est parvenu à la vraie intelligence ». S'il éprouve pour les poètes une si sombre colère, et pour les penseurs une si froide méfiance, qu'elle ne doit pas être la profondeur de son mépris pour la masse du peuple ! Ses invectives s'abattent sur elle comme des coups de massue : « Ils se bourrent la panse comme le bétail » ; « des milliers d'entre eux ne contrebalancent pas un seul homme excellent<sup>71</sup> ». Comment ce « contempteur de la populace<sup>72</sup> » se serait-il soucié de la faveur de la multitude ? Comment même aurait-il eu l'idée de se faire comprendre d'elle dans son exposition ? Son énigmatique sagesse ne s'adresse qu'à quelques rares élus ; les autres, ceux du gros tas, ressemblent aux chiens, « qui aboient après ceux qu'ils ne connaissent pas », ou encore à « l'âne qui préfère à l'or une botte de foin ». Il prévoit le blâme qui s'attachera à la forme oraculaire et au sombre contenu de son œuvre, mais il le prévient en s'en référant aux plus illustres de ses modèles. Le dieu pythique, lui non plus, « ne révèle et ne cèle rien ; il se contente de donner à entendre » ; « la sibylle, de sa bouche en fureur, jette des paroles qui ne font pas rire, qui ne sont pas ornées et fardées », mais sa voix, grâce au dieu qui parle par elle, se prolonge pendant mille ans. Cette récompense tardive lui suffit amplement, car « les hommes vaillants choisissent une chose de préférence à toutes les autres : une gloire impérissable ».

<sup>71</sup> Cf. frg. 119 ; 126 ; 130 ; 127 ; 125 ; 16 ; — 112 ; 18 ; 111 ; 113.

<sup>72</sup> Ce nom lui a été donné par Timon le Phliasien dans son poème satirique sur les philosophes (*Sillographorum graecorum reliquiae*, éd. C. Wachsmuth, p. 135, frg. 29). Au sujet de ce qui suit, cf. frg. 115 ; 51 ; 11 ; 12 ; 111.

Le mépris que notre sage montre pour les hommes se justifiait amplement par les conditions politiques et morales dans lesquelles se trouvait alors sa patrie. Depuis plus d'un demi-siècle, le joug étranger pesait sur les Grecs de l'Asie-Mineure. Ce joug n'était pas particulièrement oppressif; en fait, les dynasties princières indigènes servaient bien souvent d'intermédiaires entre les pays sujets et le lâche assemblage que formait le royaume féodal des Perses. Mais c'eût été un miracle que la perte de l'indépendance nationale n'eût pas amené à sa suite un affaiblissement de l'esprit public et une recrudescence des intérêts privés. D'ailleurs, le terrain était préparé depuis longtemps pour cette décadence. La vie plus molle, les mœurs raffinées de l'Orient avaient relâché la vigueur en même temps que la rudesse du caractère des anciens Grecs. Quoi d'étonnant qu'un moraliste atrabilaire de la trempe de notre philosophe trouvât beaucoup à reprendre chez ses compatriotes, et les jugeât peu dignes d'exercer la souveraineté au moment où, après la chute de la domination perse, surgissait la démocratie? En tout cas, dans les guerres civiles de cette époque, il se trouvait du côté des aristocrates, et défendait leur cause avec une fureur proportionnée au mépris dont il croyait pouvoir accabler ses adversaires. Au paroxysme de sa passion, il prononça ce mot caractéristique de sa haine: « Les Éphésiens feraient bien de se pendre homme par homme, et d'abandonner leur cité à leurs enfants mineurs, eux qui ont chassé Hermodore en disant: « Il ne doit y avoir aucun homme excellent parmi nous; et s'il s'en élève un, qu'il aille séjourner ailleurs, parmi d'autres hommes. » Le banni si chaleureusement loué dans ce passage avait trouvé au loin une nouvelle et glorieuse activité. Les rédacteurs de la loi romaine des XII Tables avaient fait appel à ses connaissances juridiques, et sa mémoire fut honorée d'une statue que Pline a encore vue<sup>73</sup>. Quant au vieil ami d'Hermodore, se sentant las du joug populaire, il quitta la ville souillée d'arbitraire et d'injustice, se retira dans la solitude des forêts de la montagne, et y finit ses jours, après avoir déposé dans le temple d'Artémis le rouleau de papyrus où il avait consigné le fruit d'une vie de pensée, et qu'il léguait aux siècles à venir.

La pleine jouissance de ce livre précieux fut déjà refusée à l'antiquité. Il renfermait des inégalités et des contradictions si choquantes que même un Théophraste ne pouvait les expliquer que par les troubles intellectuels auxquels l'auteur aurait été sujet. Aristote se plaint des difficultés que la construction embarrassée de la phrase offrait au lecteur, et une foule de commentateurs, parmi lesquels des hommes très distingués, s'efforcèrent d'éclairer les obscurités dont cette œuvre fourmille. Nous ne pouvons ni rétablir dans leur suite exacte ni attribuer avec

<sup>73</sup> Cf. frg. 114 et Pline, *Hist. Nat.*, XXXIV, 5, 21.

certitude aux trois sections dans lesquelles elle se divisait : physique, morale et politique, les débris qui nous en sont parvenus<sup>74</sup>.

La grande originalité d'Héraclite ne consiste pas dans sa théorie de la matière primordiale, ni même dans sa théorie de la nature en général, mais, le premier, il a aperçu entre la vie de la nature et celle de l'esprit des rapports qui, dès lors, ne sont pas rentrés dans l'ombre ; le premier, il a construit des généralisations qui recouvrent comme d'une immense voûte les deux domaines de la connaissance humaine. Comme conception fondamentale, il se rapprochait beaucoup d'Anaximandre. La caducité de toutes les créations individuelles, la transformation perpétuelle des choses, l'ordre naturel envisagé comme un ordre moral, toutes ces idées étaient aussi familières à son esprit qu'à celui du plus grand de ses prédécesseurs. Ce qui l'en séparait, c'était son tempérament inquiet, son aversion pour l'étude patiente des faits particuliers, la tournure plus poétique de son imagination, son goût pour la richesse et la plasticité des formes. C'est pourquoi la matière primordiale d'Anaximandre, dépourvue de toute détermination qualitative précise, ne pouvait lui suffire, pas plus d'ailleurs que la substance première invisible et incolore d'Anaximène. La forme matérielle qui lui semble correspondre le mieux au processus de la vie universelle, et par conséquent la plus élevée en dignité, c'est celle qui n'offre jamais l'apparence même du repos ou d'un mouvement insensible ; celle en qui lui paraît résider le principe même de la chaleur vitale des êtres organisés supérieurs, et par conséquent l'élément par excellence de la vie le feu, qui anime et qui dévore tout. « Cette ordonnance unique de toutes choses, s'écrie-t-il, n'a été créée par aucun des dieux, ni par aucun des hommes ; elle a toujours été, elle est et elle sera toujours — feu éternellement vivant, qui s'allume par mesure et s'éteint par mesure. » Dans un cycle plus petit et un cycle plus grand, il faisait descendre le feu primitif aux autres formes — plus basses — de la matière, et de celles-ci, par les mêmes voies, « car le chemin d'en haut et celui d'en bas n'en font qu'un » — il le faisait remonter à sa forme originelle. Le feu se transforme en eau, et celle-ci — pour une moitié — remonte immédiatement comme « souffle igné » à la voûte du ciel ; l'autre moitié se change en terre ; la terre redevient eau, et, par cette voie, se retrouve finalement à l'état de feu. Comme agents de ce cycle, nous pouvons considérer l'évaporation, la fonte, la congélation ; et nous devons nous rendre compte que, pour la naïve physique d'Héraclite, l'extinction d'un incendie au moyen de l'eau

---

<sup>74</sup> Théophraste, dans Diog. L., IX, 6. — Aristote, *Rhetor.*, III, 5. — Commentateurs : parmi eux, Cléanthe, le second chef du Portique (Diog. Laërce, VII, 174). — Il se peut que la division en trois sections ne date que des bibliothécaires d'Alexandrie.

pouvait se ramener à la transformation du feu en eau. Non seulement la source sans cesse jaillissante de la naissance et de la destruction est le principe primordial de notre poète-penseur ; non seulement ce principe est divin pour lui comme il l'était pour ses prédécesseurs ; mais il y voit en même temps le représentant de l'intelligence universelle, la norme devenue consciente de toute existence, qui « ne veut pas être appelée Zeus », parce qu'elle n'est pas une essence individuelle et personnelle, et qui cependant « veut être appelée ainsi » parce que c'est le principe souverain du monde et en même temps le principe suprême de la vie — que l'on songe au grec ζην (vivre) et aux formes correspondantes du nom de Zeus. Mais nous ne pouvons pas envisager cette essence primitive comme une divinité agissant en vue d'un but, et choisissant les moyens les mieux appropriés pour l'atteindre. Héraclite la compare à un jeune garçon qui s'amuse, qui prend plaisir à jouer sans but au tric-trac, qui élève sur le rivage de la mer des collines de sable uniquement pour les renverser<sup>75</sup>.

Construction et destruction, destruction et construction, telle est la norme qui régit tous les domaines de la nature vivante, les plus petits comme les plus grands. Et le *kosmos* lui-même, sorti du feu primitif, ne doit-il pas y retourner ? Ce double processus se déroule et se déroulera à jamais dans des périodes fixes d'une durée immense. Sur ce point, les observations géologiques de Xénophane et celles d'Anaximandre avaient frayé la voie à la spéculation d'Héraclite. S'appuyant comme le dernier de ces philosophes sur les constatations faciles à faire le long de la Méditerranée, le penseur d'Éphèse devait naturellement en conclure qu'à l'origine cette mer avait une étendue plus considérable. Et en partant de sa doctrine physique fondamentale, ne devait-il pas aller plus loin et formuler cette thèse : de même que la terre est sortie de l'eau, l'eau est sortie du feu ? Et c'est ainsi qu'il remonta par l'imagination à une époque où rien n'existait que le feu. Mais, comme il s'était approprié la croyance d'Anaximandre à un retour périodique des phénomènes, ce processus de développement ne pouvait être considéré comme s'étant réalisé une seule fois. C'est du feu que sont sorties les autres formes de la matière, et c'est en feu qu'elles se retransformeront un jour, pour que le processus de différenciation recommence et déroule la même série de changements. Par l'étendue du regard, Héraclite se rapproche des plus grands naturalistes de l'époque moderne, et — devons-nous y voir un simple hasard ou un pressentiment génial ? — il est d'accord avec eux, pour autant du moins que l'on considère le système solaire, dans l'exacte représentation de ce cycle cosmi-

---

<sup>75</sup> Cf. frg. 20 ; 69 ; 21 ; 6 ; 79.

que. Au point de départ comme au terme de cette période, se trouve une sphère de feu.

Sans doute, cette conception impliquait des contradictions avec la nature des choses, aussi bien qu'avec la théorie fondamentale du philosophe. Les avait-il aperçues lui-même, et, en ce cas, comment y paraît-il? C'est ce que nous ignorons. « Le feu se nourrit des vapeurs qui s'élèvent de l'humide. » Alors la source même où s'alimente le feu ne doit-elle pas tarir par la diminution et l'anéantissement final de l'élément humide? Puis, comment la matière, augmentant de volume par l'échauffement qu'elle éprouve, tiendra-t-elle dans l'espace déjà rempli auparavant? Les successeurs d'Héraclite, c'est-à-dire les Stoïciens, ont pourvu à la difficulté en supposant un immense espace vide, tout prêt à servir à cet emploi. Mais on peut considérer comme certain que le penseur éphésien lui-même ne songea pas à cet expédient; en admettant l'espace vide, il serait devenu un précurseur de Leucippe, et nos sources n'eussent pas manqué de le faire remarquer<sup>76</sup>.

Mais Héraclite ne se contente pas d'attribuer à la matière le changement continu des formes et des propriétés; il lui attribue aussi un mouvement incessant dans l'espace<sup>77</sup>. Pour lui, elle est vivante. Et non seulement dans le sens où l'entendaient ses prédécesseurs immédiats, et qui les a fait surnommer avec raison « animateurs de la matière » (hylozoïstes). Ils avaient cherché la cause de tout mouvement dans la matière elle-même, et non dans un agent extérieur. En cela, l'Éphésien suit leurs traces. Mais son feu « éternellement vivant » n'est pas vivant dans ce sens seulement; les changements de matière qui se produisent dans le monde organique, aussi bien animal que végétal, ont évidemment fait une si forte impression sur son esprit que c'est sur cette analogie que se règle sa conception générale des transformations matérielles. Tout ce qui vit est soumis à une incessante destruction, à un incessant renouvellement. Si la matière était

<sup>76</sup> Cf. frg. 32 et la remarque de Bywater. La doctrine de la conflagration universelle a été déclarée adjonction stoïcienne par plusieurs savants modernes, ainsi par Schleiermacher (qui a, le premier, rassemblé et édité les fragments, *Philos. Werke*, II, 1-46), par Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen*, 1858, et enfin par Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres 1892. Cette opinion est cependant réfutée d'une manière décisive par le frg. 26, entre autres.

<sup>77</sup> Cf. frg. 41 et 81. Aristote, VIII, 3. — Cf. Lewes, *Problems of life and mind*, II, 299. — Semblablement, Grove, *On the correlation of physical forces*, p. 22: « ... though as a fact we cannot predicate of any portion of matter that it is absolutely at rest. » De même H. Spencer, *On the study of sociology*, 118: « ... but now when we know that all stars are in motion and that there are no such things as everlasting hills now when we find all things throughout the Universe to be in a ceaseless flux. etc. » — cf. Schuster, *Heraklit von Ephesus*, dans les *Acta societ. philol. Lips.*, III, 211.

considérée comme vivante au point de vue indiqué plus haut, quoi d'étonnant qu'en vertu de l'association des idées, elle ait été considérée ensuite, et à un point de vue nouveau, comme organiquement vivante? De là dérive la théorie héraclitique de l'écoulement des choses. Quand notre œil croit apercevoir quelque chose de permanent, il est victime d'une illusion; tout est, en réalité, dans un perpétuel devenir. Cette transformation n'a pas pour résultat la destruction de l'objet qui y est soumis, lorsque et parce que les particules de matière qui s'en détachent sont remplacées par l'afflux incessant de particules nouvelles. L'image favorite à laquelle recourt Héraclite pour exprimer cette pensée est celle du fleuve qui s'écoule. « Nous ne pouvons pas descendre deux fois dans le même fleuve, car il roule sans cesse de nouvelles eaux. » Et comme le fleuve, en tant que masse d'eau continue, reste le même, mais change au point de vue des gouttes dont il est formé, Héraclite aiguisa cette pensée en un paradoxe: « Nous descendons dans le même fleuve, et nous n'y descendons pas; nous sommes et ne sommes pas. »

A ces fausses analogies se mêlaient des observations exactes et se liaient des conclusions d'une grande portée. Parmi ces dernières, figurait peut-être cette idée que les impressions de l'odorat et — comme on devait le croire alors — celles de la vue étaient produites par de petites particules de matière qui se détachent constamment des corps. Quoi qu'il en soit de ce point, on signale chez Héraclite une opinion qui concorde d'une manière étonnante avec les théories de la physique actuelle. La concordance est même si exacte que l'exposé succinct de ces théories se confond presque mot pour mot avec une analyse antique de la doctrine héraclitique. Plusieurs philosophes, dit Aristote, — qui ne peut guère avoir eu en vue que l'Éphésien et ses disciples, — soutiennent qu'« il est faux que quelques-unes des choses seulement se meuvent, et les autres pas, mais que toutes se meuvent, et en tout temps, quoique ces mouvements se dérobent à notre perception ». « La science actuelle — ainsi s'exprime un naturaliste philosophe d'aujourd'hui — tient pour établi que les molécules de matière sont sans cesse en mouvement, bien que ces mouvements se dérobent à notre perception. » Considérez maintenant qu'Héraclite écrivait à une époque à laquelle notre théorie de la chaleur était étrangère aussi bien que notre optique et notre acoustique; qui n'avait jamais entendu parler d'ondes de l'air ou de l'éther; qui ignorait absolument que toute impression de chaleur repose sur un mouvement moléculaire, même dans les corps solides; qui n'avait pas le moindre soupçon de la nature des phénomènes chimiques et cellulaires; qui, enfin, n'avait pas le secours du microscope, grâce auquel un mouvement se révèle à notre regard étonné, même là où l'œil nu ne perçoit que l'immobilité, et qui nous conduit, quoi que nous

en ayons, à l'idée que le domaine du mouvement s'étend infiniment au delà de celui de notre perception. Celui qui considère tout cela se fait la plus haute idée de la géniale pénétration du penseur d'Éphèse; mais ce qui l'étonne surtout peut-être, c'est que cette grandiose anticipation n'ait pas produit plus de fruits pour la connaissance des phénomènes particuliers de la nature. La déception que nous en éprouvons ne doit pas diminuer la gloire de l'Éphésien. En proclamant qu'il existe des mouvements invisibles, il renversait la muraille qui empêchait de pénétrer dans les secrets de la nature; mais il fallait une seconde et décisive hypothèse pour rendre vraiment féconde celle d'Héraclite: il fallait supposer des particules de matière invisibles, indestructibles et invariables, dont tous les corps fussent composés, et qui sortissent indemnes de tous les changements de forme de ces corps. Cette grande découverte était réservée aux atomistes. Héraclite, peu porté par la tournure poétique de son esprit à inaugurer et à développer l'explication mécanique de la nature, a tiré de sa doctrine fondamentale des conclusions destinées à éclairer d'autres domaines de la connaissance.

Les changements de propriétés dans la succession du temps trouvèrent leur exacte contrepartie dans l'existence simultanée de qualités contraires. Ici encore, au regard attentif, se révèle une multiplicité qui semble mettre en péril l'unité de l'objet et de sa constitution. Par rapport à d'autres objets, différents les uns des autres, un objet se comporte différemment et souvent de manière opposée. «L'eau de la mer est la plus pure et la plus souillée; pour les poissons, elle est potable et salubre; pour les hommes, elle est imbuvable et funeste.» Dans cette phrase, Héraclite ne voulait pas consigner une observation isolée; cela est évident en soi pour quiconque connaît les fragments de son œuvre; c'est la doctrine de la relativité des propriétés qui fait sa première apparition, et, selon son habitude, notre philosophe la pousse aussitôt à ses extrêmes conséquences: «Le bien et le mal sont une seule et même chose<sup>78</sup>.» Voilà qui nous rappelle le paradoxe le plus haut: «Nous sommes et ne sommes pas.» Et, en fait, l'image du fleuve, d'une part, et la doctrine de la relativité de l'autre, conduisent au même résultat: les états successifs d'un objet, ses propriétés simultanées, portent souvent le sceau d'une diversité fondamentale, et parfois même d'une complète opposition. Toute détermination, toute stabilité de l'être disparaît pour notre penseur; il se complaît dans les propositions qui jettent un défi à l'entendement humain; il oublie ou néglige les restrictions qui, seules, leur donnent un sens intelligible ou acceptable. Pour nous, le fleuve reste en un sens le même; en un autre, il devient

---

<sup>78</sup> Cf. frg. 7. Dans ce qui suit, nous avons amplement mis à contribution notre dissertation *Zu Heraklits Lehre and den Ueberresten seines Werkes*. (Wiener Sitzungsber. Jahrg. 1886, 997 sq.)

différent; à un certain point de vue, A est « bon »; à un autre, il est « mauvais ». L'Éphésien se soucie peu de ces distinctions; l'inexpérience de sa pensée se fait la complice de son orgueil de penseur; plus sont étranges les résultats auxquels il arrive, plus ils satisfont son goût pour les paradoxes, sa prédilection pour les affirmations obscures et énigmatiques, son mépris pour les vérités claires et accessibles à tous. Que les contraires ne s'excluent pas, que bien plutôt ils s'appellent et se conditionnent réciproquement, ou même qu'ils soient identiques, voilà ce qui lui paraît désormais vérité démontrée, loi fondamentale régissant tous les domaines de la vie physique et de la vie spirituelle.

Devons-nous lui en vouloir? Absolument pas. Quand il s'agit de vérités méconnues et négligées, et surtout de vérités qui, par leur nature, sont presque forcément méconnues et négligées, le plus difficile et l'essentiel, c'est qu'elles soient découvertes; peu importe la manière dont elles le sont. Les exagérations dans lesquelles tombent ceux qui les découvrent sont aussi pardonnables qu'explicables, et même, à la longue, elles sont plus utiles que nuisibles. Car le vengeur de la logique offensée ne se fera pas longtemps attendre; les cisailles qui émondent les pousses folles de la pensée s'acquitteront tôt ou tard de leur tâche. Mais l'extravagance avec laquelle ces vérités facilement négligées ont été énoncées, le caractère absolu qu'on leur a donné, leur prête un éclat, un relief qui les préserve à jamais de l'oubli. Et surtout leur pointe paradoxale les enfonce profondément dans l'esprit de leur auteur et en fait pour lui un bien inaliénable et toujours présent. C'est ainsi que les orgies spéculatives d'Héraclite nous apparaissent comme la source de la contribution la plus précieuse qu'il ait apportée au trésor de la pensée et de la science humaines. Car, vraiment, je ne saurais par où commencer et par où finir si je voulais faire ressortir pleinement l'immense importance des vérités fondamentales contenues dans ces exagérations. Si la théorie de la sensation reconnaît la part qui revient à la subjectivité du moi, c'est grâce à la relativité; que le même objet du monde extérieur agisse différemment sur différents organes, sur différents individus, ou même sur le même individu, en raison des états divers où il se trouve — cette pensée, qui devait bientôt être familière aux penseurs grecs, et qui, seule, pouvait les garder d'un scepticisme vain et pervers, se trouvait — telle la fleur dans le germe — contenue dans la doctrine héraclitique de la relativité. Elle s'y trouvait aussi, cette constatation encore plus profonde et plus indispensable: que les opinions, les lois et les institutions qui étaient appropriées et salutaires à une phase du développement humain sont devenues, pour une autre phase, insuffisantes et funestes. « La raison, selon le mot de Faust, devient déraison, le bienfait se change en fléau », pour ce motif uniquement que le même objet exerce des effets très différents et même opposés,

à des époques différentes et en relation avec des facteurs d'une autre nature. Le ferment qui réagit le plus énergiquement contre le conservatisme aveugle dans tous les domaines, — goût, morale, institutions politiques et sociales, — c'est le relativisme; il a manqué et manque encore aujourd'hui partout où le cri: « Cela a toujours été ainsi », a été et est considéré comme une réponse suffisante à toutes les tentatives de réforme. Mais ce n'est pas seulement au progrès qu'il s'est révélé utile; il l'a été aussi, dans tous ces domaines, au maintien de ce qui était digne d'être maintenu; car cette doctrine seule est en mesure d'expliquer et de justifier d'une manière satisfaisante les vicissitudes et les changements, la contradiction entre l'opinion qui juge bon ici ou maintenant ce qu'elle jugeait mauvais hier ou ailleurs. Là où elle manque, toute transformation des institutions existantes, et même la simple constatation que les mêmes normes ne s'appliquent pas partout et toujours, engendrent un doute profond et incurable sur la légitimité des institutions en général. A la variété des formes de la vie humaine, à la souplesse de notre nature, aux modifications que subit notre caractère selon les temps et les lieux, une philosophie ne peut satisfaire que si elle se plie à ces métamorphoses dignes de Protée; de quelle insuffisance ne se montre pas celle qui ne voit de salut que dans l'immobilisme, pour qui tout changement semble conduire au règne de l'arbitraire et du hasard!

Et maintenant, nous arrivons à la doctrine de la coexistence des contraires<sup>79</sup>. Notre poète-penseur ne se lasse point de l'expliquer. La « dissonance est en harmonie avec elle-même »; « l'harmonie invisible (c'est-à-dire celle qui résulte des contraires) est meilleure que la visible. » « La maladie a rendu la santé désirable; la faim, la satiété et la fatigue le repos! » Tantôt avec une concision digne d'un oracle, tantôt avec une précision et une ampleur éclatantes, il formule cette proposition que la loi du contraste ne régit pas moins la vie des hommes que la nature, et qu'il ne serait pas meilleur pour ceux-ci d'obtenir ce qu'ils désirent, « c'est-à-dire de voir tous les contraires se fondre dans une vaine harmonie ». Il va si loin dans ce sens qu'il blâme vivement Homère d'avoir voulu « déraciner tous les maux de la vie », d'avoir souhaité que « la discorde disparût du cercle des dieux et des hommes », et d'avoir ainsi poussé « à la ruine de l'Univers ». Elles sont vraiment innombrables, les applications que ces maximes permettent ou commandent. Tout ce que nous désignons dans le sens le plus étendu du nom de polarité dans le domaine des forces naturelles: la nécessité du changement pour la production de la sensation en général et en particulier des sensations de

---

<sup>79</sup> Cf. frg. 4; 47; 104; frg. 43. Nombreuses illustrations de ce qui suit dans notre dissertation, pp. 1039-40.

plaisir ; l'existence indispensable, pour tout bien, des maux qui lui sont opposés ; la nécessité pour le développement et l'augmentation des énergies humaines de la compétition et de ce que nous appelons aujourd'hui la lutte pour la vie ; la nécessité de la coexistence d'éléments opposés dans l'État et dans la société, tout cela, et bien d'autres choses encore, est obscurément indiqué ou clairement développé dans les passages que nous venons de citer. Et toujours le regard de notre philosophe va du monde inanimé au monde animé ou inversement. Mais j'ai tort : cette distinction est pour lui comme si elle n'existait pas ; il considère le monde comme un feu éternellement vivant, et, pour lui, l'âme, élément de la vie, et la divinité elle-même ne sont pas autre chose que du feu.

Nous avons quelque peine à attribuer au vieux philosophe naturaliste, en matière de sociologie, l'opinion que nous venons de rapporter ; mais, sur ce point, le texte même d'une de ses maximes est absolument exempt d'équivoque. Pour lui, *polèmos* (la guerre) est le père et le roi » de toutes les choses, de tous les êtres<sup>80</sup>. Si le fragment se terminait sur ces mots, personne n'aurait l'idée de l'interpréter autrement que dans un sens purement physique ou cosmologique. En vérité, au regard de l'Éphésien, se dévoile partout un jeu d'énergies et de propriétés opposées, qui s'appellent et se conditionnent réciproquement : une loi de polarité lui semble embrasser la vie universelle et comprendre en elle toutes les lois particulières. Le repos sans lutte est l'engourdissement, l'immobilité, la ruine de tout. « Le mélange se décompose quand on ne le secoue pas. » Le mouvement incessant qui crée et conserve la vie a pour base le principe de la lutte, de la guerre ; ce sont les épithètes de « père » et de « roi » qui, cette fois, se dirait-on, le caractérisent comme producteur, ordonnateur et conservateur. Et c'est à cette conclusion que l'on pouvait s'arrêter autrefois, mais il n'en est plus de même aujourd'hui, car, il y a environ soixante ans, une heureuse trouvaille<sup>81</sup> nous a donné la suite du fragment : « Elle (la guerre) a désigné ceux-ci comme dieux, ceux-là comme hommes, ceux-ci comme esclaves, ceux-là comme libres. » Les esclaves ce sont les prisonniers de guerre et leurs descendants ; les libres, ce sont leurs vainqueurs et leurs maîtres. Ainsi, il n'y a pas à s'y tromper, ce qu'Héraclite veut dire, c'est que la guerre, en mettant les forces à l'épreuve, opère le départ entre les puissants et les faibles, fonde l'État et organise la société. Il la loue d'avoir sanctionné cette différence de valeur, et ce qu'était pour lui cette différence, les deux termes opposés à l'esclave et au libre nous l'apprennent : l'un est homme, l'autre dieu. Et c'est la guerre aussi qui a établi le partage entre les membres de cette classe : ce

<sup>80</sup> Cf. frg. 44 ; 84.

<sup>81</sup> A savoir la découverte des parties perdues de l'œuvre d'Hippolyte, en 1842.

que l'homme libre est à l'égard de l'esclave, l'homme devenu dieu l'est à l'égard de l'homme ordinaire<sup>82</sup>. Car, à côté de la foule des âmes communes qui habitent le monde d'en bas, et qui, dans ce royaume de l'humide et du trouble, n'ont, comme moyen de connaissance, que le sens de l'odorat, il y a, selon Héraclite, des esprits privilégiés qui, de la vie terrestre, s'élèvent à l'existence divine. Il se représente une hiérarchie d'êtres, divers en rangs, divers aussi en valeur, en mérite, en excellence. Il ramène la différence de rang à une différence de valeur, et ensuite, il recherche la cause de cette dernière. Il la trouve dans le frottement des forces qui se produit dans la guerre prise tantôt au sens le plus strict du mot, tantôt dans un sens plus ou moins métaphorique.

Ces nuances sont nécessaires comme intermédiaires entre la signification cosmologique et la signification sociale du mot. Cependant, il n'y a pas lieu de trop accorder à l'atténuation que produirait la métaphore dans la pensée d'Héraclite. La mollesse de ses compatriotes ioniens, que Xénophane blâmait déjà de leur voluptueuse oisiveté, la nonchalance de ses concitoyens, dont se plaint Kallinos<sup>83</sup>, la triste destinée qu'a subie sa patrie, tout cela a évidemment et à un haut degré exagéré l'importance qu'il accorde aux vertus guerrières. « Ceux qui sont tombés à la guerre, s'écrie-t-il, sont honorés des dieux et des hommes, et les plus grands morts obtiennent les plus grands sorts. » Mais pour le philosophe dont la force réside dans une généralisation géniale, les expériences, même les plus douloureuses, ne sont qu'une occasion de poursuivre et de développer le cours de ses pensées. Et cette fois, son but ne consistait sûrement en rien moins qu'à montrer d'une manière générale que la résistance et la lutte sont la condition fondamentale du maintien et du perfectionnement progressif de l'énergie humaine.

Si nombreuses et si profondes que soient les vues que nous venons d'énumérer, Héraclite nous réserve une surprise plus grande encore. Des lois particulières qu'il a cru constater dans la vie de la nature comme dans celle des hommes, il s'est élevé à l'idée d'une loi unique embrassant l'ensemble de l'univers. L'action stricte de cette loi, qui ne souffre aucune exception, n'a pu échapper à l'acuité de son regard. En reconnaissant et en proclamant l'existence de cette règle, de cette causalité absolue, il a marqué un tournant dans le développement intellectuel de notre race. « Le soleil ne dépassera pas les mesures ; sinon, les Erinyes, vengeresses du droit, sauraient bien l'atteindre. » « Ceux qui parlent avec intelligence doivent s'appuyer sur l'universel comme une cité sur la loi, et même beaucoup plus fort,

<sup>82</sup> Outre le frg. 38, cf. le très important frg. 47, et, à ce sujet, ma dissertation, p. 1041. Je ne puis, cette fois, me déclarer d'accord avec E. Rohde (*Psyché*, II, 2<sup>e</sup> éd., 150).

<sup>83</sup> Kallinos, frg. 1, dans Bergk, *Poet. lyrici graeci*, II. 3, 4<sup>e</sup> éd. — Cf. frg. 101 et 102.

car toutes les lois humaines sont nourries par la seule divine.» — « Quoique ce Logos (cette loi fondamentale) existe de tout temps, il est toujours incompris des hommes, soit avant qu'ils l'aient entendu, soit au moment où ils l'entendent pour la première fois<sup>84</sup>. Comment Héraclite est-il arrivé à gravir ce sommet de la connaissance? A cette question, on peut tout d'abord répondre: en recueillant et en concentrant les tendances qui animent toute son époque. L'explication du monde par l'intervention arbitraire et capricieuse d'êtres surnaturels ne suffisait ni à la connaissance plus approfondie qu'on avait de la nature, ni aux aspirations morales plus larges qui s'étaient fait jour. L'exaltation progressive, et par suite le perfectionnement moral du dieu suprême ou dieu du ciel, la tentative toujours renouvelée de dériver la multiplicité changeante des choses d'une seule matière primordiale, tout cela porte témoignage de la croyance toujours plus grande en l'homogénéité de l'univers et en l'unité de la puissance qui le régit. La voie était frayée à la connaissance de lois souveraines. Et cette connaissance devait prendre une forme de plus en plus rigoureuse. La base de la recherche exacte fut posée d'abord par les astronomes, bientôt aussi par les physiciens-mathématiciens, parmi lesquels la première place revient à Pythagore. La nouvelle des résultats de ses expériences extraordinaires en acoustique dut produire une impression telle que l'on ne peut guère se la représenter. Le plus « ailé » des phénomènes, le son, avait, pour ainsi dire, été capté et ployé sous le joug du nombre et de la mesure; qu'est-ce qui pouvait résister encore à ces dompteurs des faits? Bientôt, de l'Italie méridionale, ce cri retentit à travers l'Hellade: « L'essence des choses, c'est le nombre! » Il est évident que l'Éphésien ne pouvait fermer son esprit à ces influences, et cela est, au moins en partie, reconnu aujourd'hui. Le rôle que les idées d'harmonie, de contraste, et surtout de mesure, jouent dans ses spéculations remonte sûrement, pour la plus grande part, à l'action du Pythagorisme, pour une part moindre à celle d'Anaximandre. Aussi peu il était fait lui-même pour la recherche exacte, — sa passion était trop vive, son esprit trop prompt à s'enflammer, trop porté à s'enivrer et à se contenter de métaphores —, autant il était qualifié pour servir de héraut à la nouvelle philosophie. En cela, et aussi sans doute en raison des multiples injustices dont il s'est rendu coupable à l'égard des vrais créateurs de la science, il ressemble vraiment au chancelier Bacon, auquel on l'a récemment comparé à un autre point de vue et avec beaucoup moins de raison<sup>85</sup>. Mais ce qu'il y a de vivant en lui, ce n'est pas seulement la puissance

<sup>84</sup> Cf. frg. 29; 91; 2.

<sup>85</sup> La comparaison avec le chancelier Bacon est de Schuster, *loc. cit.*, p. 41, rem. 1. — Au sujet de ce qui suit, cf. frg. 73 et 74.

verbale et la plasticité de l'expression. Sans doute, son interprétation des phénomènes particuliers est la plupart du temps puérite: « L'homme ivre est conduit par un enfant imberbe, et trébuche parce que son âme est mouillée »; « une âme sèche est la plus sage et la meilleure »; mais à quel extraordinaire degré était développée en lui la faculté géniale de reconnaître et de dégager l'analogie sous les enveloppes les plus hétérogènes! Bien peu d'hommes ont su, comme lui, poursuivre dans toute la hiérarchie des êtres, dans l'ensemble de la vie naturelle et de celle de l'esprit, les découvertes qu'ils avaient faites dans un champ spécial et limité. Il ne s'agissait pas, il est vrai, pour lui, comme nous l'avons déjà remarqué, de jeter un pont sur l'abîme qui sépare la nature et l'esprit; cet abîme n'existait guère pour lui ni pour ses prédécesseurs en général. Sous ce rapport, le choix auquel il s'était arrêté en fait de matière primordiale fut pour lui un élément de progrès. Pensant que le monde est fait de feu, c'est-à-dire de la matière de l'âme, il pouvait sans scrupule étendre aux phénomènes psychiques et aux phénomènes politiques ou sociaux qui en découlent les généralisations qu'il avait tirées de n'importe quel domaine de la vie de la nature. De là l'ampleur compréhensive de ses généralisations, dont le couronnement suprême se trouve dans la constatation de la loi universelle à laquelle tout est soumis.

Mais un motif particulier le poussait encore à escalader ce sommet, et à proclamer solennellement, comme but suprême de la connaissance, la loi universelle qui régit tous les phénomènes: ce motif était tiré de sa doctrine de l'écoulement des choses combinée avec sa théorie si imparfaite de la matière. Il devait craindre, sans cela, de ne laisser subsister aucun objet quelconque de connaissance vraie; le reproche qu'Aristote lui a fait à tort l'aurait, en ce cas, atteint à bon droit, semble-t-il<sup>86</sup>. Mais, dès lors, il ne pouvait plus en être ainsi. Au milieu de toutes les vicissitudes des objets particuliers, de toutes les métamorphoses de la matière, en dépit de la destruction qui devait atteindre, à intervalles réguliers, l'édifice même de l'Univers, et de laquelle celui-ci devait sans cesse renaître, la loi universelle reste debout, intangible, immuable, à côté de la matière primitive, conçue comme animée et intelligente; elle se confond avec elle, selon une conception mystique et peu claire, à titre de raison universelle ou de divinité souveraine, et ces deux principes réunis constituent la seule chose permanente dans le fleuve — sans commencement ni fin — des phénomènes. Connaître la loi ou la raison universelles, tel est le devoir suprême de l'intelligence; se plier, se soumettre à elle, telle est la règle suprême de la conduite. Suivre son sentiment ou sa volonté propres, c'est incorporer en soi le faux et le mal, qui, au fond, ne sont qu'une

---

<sup>86</sup> *Métaph.*, I, 6.

seule et même chose. La « présomption » est comparée par lui à l'une des plus terribles maladies qui puissent frapper l'homme, à celle qui, dans toute l'antiquité, a été regardée comme une possession démoniaque, l'épilepsie ; « l'orgueil doit être étouffé comme un incendie ». Il n'y a qu'une chose sage : c'est de « connaître la raison, qui gouverne tout et par tout ». En réalité, il n'est pas facile de satisfaire à cette exigence, car la vérité est paradoxale : « La Nature n'aime-t-elle pas à se voiler » et « n'échappe-t-elle pas à la connaissance par son invraisemblance » ? Mais le chercheur doit y consacrer tous ses efforts ; il doit être rempli de joie et de courage, être constamment en garde contre les surprises, car « si vous n'attendez pas l'inattendu, vous n'atteindrez pas la vérité, qui est difficile à discerner, à peine accessible ». « Nous ne devons pas échafauder de frivoles hypothèses sur les plus hauts objets » ; le caprice ne doit pas nous guider, « car la punition frappera la forge des mensonges et les faux témoins ». Les institutions humaines ne durent que pour autant qu'elles concordent avec la loi divine ; car celle-ci « atteint aussi loin qu'elle le veut, suffit à tout et domine tout ». Mais au dedans de ces limites, règne la loi pour laquelle « le peuple doit combattre comme pour une muraille » ; cette loi n'est pourtant pas, assurément, le bon plaisir de la foule aux cent têtes, et dépourvue de raison, mais l'intelligence, et souvent « le conseil d'un seul » auquel, à cause de sa sagesse supérieure, « est due l'obéissance<sup>87</sup> ».

L'influence de notre philosophe s'est exercée sur la postérité d'une manière curieuse et en deux sens opposés. Comme facteur historique, il offre le même double aspect que présentent, selon lui, les choses. Il a été la source principale et primitive d'une tendance religieuse et conservatrice, mais aussi, et à un égal degré, d'une tendance sceptique et révolutionnaire. Il est — pourrait-on dire en lui empruntant son langage — et il n'est pas un boulevard de conservatisme ; il est et il n'est pas un champion de bouleversement. Le centre de gravité de son influence se trouve pourtant, en raison de son génie particulier, du côté que nous avons indiqué en premier lieu. Au sein de l'école stoïcienne, cette influence constitue le pôle opposé aux tendances radicales du cynisme. De l'absolue dépendance où, selon son enseignement, se trouvent les phénomènes à l'égard d'une loi supérieure, a découlé le rigoureux déterminisme de cette secte, déterminisme qui, sauf dans les cerveaux les plus éclairés, menaçait de dégénérer en fatalisme. De là la disposition au renoncement et presque au quiétisme, qui s'annonce déjà à nous dans les vers de Cléanthe ; de là la soumission volontaire aux dispensations du sort dont Epictète et Marc-Aurèle ont été les apôtres. C'est

<sup>87</sup> Cf. surtout frg. 24 ; 36 ; Diog. Laërce, IX, 8. Voir aussi D. L., IX, 7 ; frg. 103 ; 19 ; 10 et 116 ; 7 ; 48 ; 118 ; auxquels on peut ajouter les frg. 91, 100 et 110.

aussi chez Héraclite que nous avons trouvé les premiers symptômes du penchant qu'auront les Stoïciens à accommoder leurs doctrines aux croyances populaires. De même, on peut rappeler son disciple dans les temps modernes, Hegel, avec sa Philosophie de la Restauration, avec sa glorification de l'élément traditionnel dans l'État et dans l'Église; enfin avec sa parole fameuse: « Ce qui est réel est raisonnable, et ce qui est raisonnable est réel<sup>88</sup> ». Mais, d'autre part, le radicalisme néo-hégélien, ainsi que peut nous le montrer l'exemple de Lassalle, est aussi en connexion étroite avec Héraclite. Et si l'on veut connaître le parallèle le plus frappant, le pendant le plus exact de l'Éphésien qu'aient produit les temps modernes, il faut le chercher dans Proudhon, ce puissant penseur subversif, qui lui ressemble comme une goutte d'eau à sa voisine, non seulement dans quelques doctrines isolées tout à fait caractéristiques, mais qui le rappelle de la manière la plus vive par le fond même de son esprit, aussi bien que par la forme paradoxale que, en raison de cet esprit, il a donnée à ses théories<sup>89</sup>.

La clef de cette contradiction est facile à trouver. L'essence la plus intime de l'Héraclitisme est l'étendue du regard qu'il jette sur la multiplicité des choses, la largeur de l'horizon intellectuel qu'il embrasse. Or la faculté même et l'habitude de voir ainsi les choses de haut et de loin a pour effet de nous réconcilier avec les imperfections de la nature aussi bien qu'avec les duretés du développement historique. Car elles nous font souvent voir le remède à côté du mal, l'antidote à côté du poison; elles nous apprennent à reconnaître dans le conflit apparent une profonde harmonie intérieure; dans la laideur et la méchanceté des termes de transition indispensables, des étapes sur le chemin de la beauté et de la bonté. Elles nous amènent à juger avec indulgence aussi bien les lois de l'Univers que les événements historiques. Elles provoquent des « théodicées »; elles ont pour effet la réhabilitation d'individus aussi bien que celles d'époques et de civilisations tout entières. Elles donnent naissance au sens historique et ne sont pas étrangères aux courants d'optimisme religieux; le réveil de ces tendances à l'époque du romantisme n'a-t-il pas été accompagné d'un réveil de l'Héraclitisme? Mais, d'autre part, cette tournure d'esprit a aussi pour effet d'empêcher la formation de jugements tranchants dans leur partialité, et cela au détriment de l'autoritarisme. La mobilité et la souplesse de la pensée poussées au plus haut degré sont essentiellement contraires à l'immutabilité des institutions. Quand tout paraît entraîné dans un perpétuel devenir; quand tout phénomène particulier, envisagé

<sup>88</sup> Cf. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 357 sq.; voir aussi Hegel, *Ges. Werke*, XIII, 328 et 334.

<sup>89</sup> Sur l'affinité intellectuelle de Proudhon avec Héraclite, comp. notre dissertation, pp. 1049-1055.

comme un chaînon dans la chaîne des causes, cesse d'être autre chose que la phase passagère d'un développement, qui se sentirait disposé à regarder comme éternelle et intangible une forme quelconque de cette série incessante de métamorphoses et à se prosterner devant elle ?

On peut dire avec raison : « L'Héraclitisme est conservateur, parce que, dans toutes les négations, il discerne l'élément positif; il est radical-révolutionnaire, parce que, dans toutes les affirmations, il découvre l'élément négatif. Il ne connaît rien d'absolu, ni dans le bien, ni dans le mal. C'est pourquoi il ne peut rien rejeter absolument, mais rien admettre non plus sans restriction. La relativité de ses jugements lui inspire la justice de ses appréciations historiques; mais elle l'empêche aussi de considérer comme définitive n'importe quelle institution existante<sup>90</sup>. »

Mais il y a lieu maintenant de laisser de côté les conséquences des doctrines d'Héraclite, bien qu'elles se fassent sentir encore aujourd'hui, et de remonter à leurs sources. Plus d'une fois, déjà, nous avons, parmi les hommes qui ont exercé une influence sur le penseur d'Éphèse, rencontré les noms de Pythagore et de Xénophane. Ces philosophes, non plus, n'ont pas manqué de précurseurs. La vie intellectuelle de ces siècles est si active, elle offre tant de courants qui se côtoient ou se mélangent, qu'il est presque impossible d'en suivre un sans en perdre de vue momentanément d'autres non moins importants. Le moment nous semble donc venu de rebrousser chemin et de revenir à des sujets que nous avons peut-être trop longtemps négligés.

---

<sup>90</sup> Un mot d'explication pour justifier l'ordre que nous avons suivi, et qui fait que nous étudions Héraclite avant Pythagore et Xénophane, bien que nous admettions qu'il ait été influencé par eux. Les interdépendances dans la marche du développement intellectuel à cette époque peuvent être comparées à une série de fils dirigés parallèlement dans le sens de la longueur et reliés par un grand nombre de fils transversaux. On se trouve donc mis en demeure de choisir entre deux alternatives : ou bien suivre les fils principaux (dans le cas présent Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, d'une part, Pythagore, Xénophane, Parménide, etc., de l'autre), et de mentionner par anticipation les influences secondaires, ou de sauter continuellement d'un des fils principaux à l'autre, ce qui aurait pour effet de brouiller l'exposé d'une manière intolérable. Héraclite a connu Xénophane, et Parménide a, de son côté, engagé une polémique contre Héraclite. Il faudrait donc, si l'on voulait tenir exactement compte de tous ces rapports, placer Héraclite après Xénophane, mais avant Parménide, et séparer ainsi violemment l'un de l'autre deux penseurs étroitement unis.

## CHAPITRE II: COSMOGONIES ORPHIQUES

I. Formes diverses de la croyance en l'immortalité. Homère et Hésiode. Transfiguration des âmes et supplices infernaux. — II. Doctrines orphiques. l'hérécyde de Syros; sa cosmogonie; combat des dieux. Phérécyde, le premier des éclectiques. — III. Les cosmogonies orphiques; leur rapport avec la théorie de Phérécyde. L'œuf du monde. Influences étrangères. Très anciennes relations entre les peuples. Traits panthéistiques.

### I

Le penchant à la joie, le goût des plaisirs de la vie, la parfaite sérénité que manifeste l'épopée de cour, et qu'elle pousse parfois jusqu'à la frivolité, ont-ils produit une réaction? Ou bien, en s'élevant à la puissance et au bien-être, les couches inférieures du peuple ont-elles fait prévaloir leur conception de la vie, celle des bourgeois et des paysans? Ce qu'il y a de certain, c'est que la religion et la morale de la Grèce post-homérique offrent un caractère essentiellement différent de celles de l'âge précédent. Les traits sérieux, graves, sombres même commencent à prédominer. L'expiation du meurtre, le culte des âmes, les sacrifices en l'honneur des morts<sup>91</sup> apparaissent pour la première fois, ou deviennent la règle là où ils n'étaient auparavant que l'exception. Et nous ne nous trouvons pas ici en présence de créations exclusivement nouvelles, mais, pour une part au moins aussi importante, ce sont d'antiques institutions qui revivent ou qui, pour la première fois, deviennent visibles à nos yeux; c'est ce que nous prouvent avant tout les nombreuses et profondes analogies de ces usages avec ceux des

---

<sup>91</sup> Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, 1 300 sq. et Grote, *Hist. de la Grèce*, I, 28, qui cependant exagère ici les influences étrangères. Diels a montré, *Sibyllinische Blätter*, 42, 78 et ailleurs que, plus probablement, les usages et les croyances les plus antiques ont été refoulés par la culture qui se reflète dans l'épopée; comp. aussi l'exposé magistral de Rohde dans *Psyché*, 2<sup>e</sup> éd., 1 157 et 259 sq. — Tylor a excellemment montré dans sa *Civil. primitive*, II, 77 sq., et en plusieurs autres endroits, comment la théorie de la rétribution est sortie de ce qu'il appelle *continuance theory*.

peuples de même race, et surtout des plus proches parents des Grecs, ceux de l'Italie. Mais, à n'en pas douter, la croyance à l'immortalité de l'âme éprouve une transformation progressive, et comme cette croyance a exercé une influence importante sur le développement de la spéculation philosophique en Grèce, nous devons lui consacrer une étude approfondie.

Les images de l'au-delà préoccupent de tout temps les esprits des hommes. Elles reçoivent leur forme et leur couleur des conditions et des dispositions changeantes des peuples. Tout d'abord, cet avenir apparaît comme une simple continuation du présent. Les gens heureux l'envisagent avec joie ; les malheureux avec une sombre appréhension. Pour les princes et les nobles, l'au-delà est une suite presque ininterrompue de parties de chasse et de banquets ; les valets et les esclaves y voient une série indéfinie de dures corvées. Mais tout avenir est incertain, et laisse libre champ aux perspectives les plus diverses : pressentiments angoissants, espérances exaltées. Car si le désir peut être appelé le père de la pensée, l'inquiétude en est la mère ; et leurs descendants reproduisent leurs traits dans des proportions variées. Quand l'ici-bas offre une surabondance de biens, l'avenir apparaît volontiers comme un reflet terne et vaporeux de l'existence terrestre ; quand celle-ci laisse une large place aux vœux et aux regrets, la fantaisie aime à tremper son pinceau dans les couleurs de l'espérance ; enfin, l'excès de maux et l'habitude de souffrir qu'il engendre émoussent en même temps que la force de vouloir celle d'espérer, et confinent l'imagination à de sombres perspectives d'au-delà. Aux circonstances extérieures, viennent se joindre les diversités de tempérament des peuples. Mais, en somme, et pour autant que les facteurs jusqu'ici énumérés entrent seuls en jeu, l'image de l'avenir ressemble à la réalité actuelle, bien que, du fait des conditions indiquées, elle présente des couleurs tantôt plus claires, tantôt plus foncées. Il n'est pas difficile de distinguer les motifs qui, dans le cours des siècles, produisent une évolution de cette image. Le dernier terme de la transformation se trouve dans cette conception de la vie future que l'on peut désigner du nom de rétributive. Or un premier linéament de cette conception est contenu dans cette constatation de fait : que le sort présent des individus est déterminé à beaucoup d'égards par leurs dispositions intellectuelles et morales. Le fort, le brave, le circonspect, le résolu parviennent souvent sur terre à la puissance et au bonheur ; de là, par un raisonnement tout indiqué — si ce n'est par le simple effet de la liaison des idées — ne sera-t-on pas porté à croire que la même destinée leur écherra aussi dans le royaume des âmes ? Un autre facteur est la faveur ou la défaveur que les dieux témoignent à l'individu. Leurs favoris et surtout leurs rejetons ne doivent-ils pas avoir le pas, dans l'au-delà, sur ceux qu'aucun lien de cette nature ne rattache aux maîtres de la destinée humaine ?

Et si la prière et le sacrifice ont pour effet d'enchaîner la bienveillance des dieux, n'est-il pas naturel que la faveur ainsi obtenue se reporte sur le sort futur des hommes? Dans la mesure, enfin, où l'État et la société se fortifient, où les énergies puissantes de la Nature acquièrent une signification morale, et, à côté des ancêtres déifiés, sont considérées comme des gardiennes et des protectrices des institutions humaines, comment la pensée ne se ferait-elle pas jour — un peu tard peut-être et insensiblement — que la mort n'oppose pas à la puissance des juges célestes une barrière infranchissable, mais que, au contraire, la récompense et la punition peuvent trouver ou atteindre le bienfaiteur des hommes, comme le criminel, au delà du tombeau<sup>92</sup>?

Le développement du peuple grec place nettement sous nos yeux quelques-unes de ces phases. A une époque où dans une condition sociale remplie de passions indomptables, où retentit sans trêve le fracas des armes, et qui, par conséquent, offre le plus abondant aliment à toute l'échelle des sentiments humains, il n'y a guère plus de place pour les songes de l'au-delà que pour le regret des jours meilleurs d'autrefois. Le présent, saturé à tous égards, absorbe aussi bien le lointain avenir que le lointain passé. Même dans les rares heures de loisir où ils se reposent des combats, les héros homériques prennent plaisir aux descriptions de batailles et aux récits d'aventures: de celles auxquelles ils ont eux-mêmes pris part, aussi bien que de celles de leurs ancêtres ou de leurs dieux, qu'ils se représentent si parfaitement semblables à eux-mêmes. Les âmes qui séjournent dans le monde souterrain y coulent une existence terne, sans vigueur, nullement enviable. Se promener à la lumière du soleil est le plus ardent désir des guerriers qui combattent autour de Troie; Achille préférerait — simple et pauvre journalier — passer ici-bas une misérable existence que d'exercer la royauté sur les Ombres. Si, parfois, un des combattants est enlevé par les dieux et admis à partager leur félicité, c'est une faveur purement personnelle, et non la récompense de glorieux exploits, et celui qui en bénéficie — par exemple Ménélas — n'est à aucun égard supérieur à ses compagnons d'armes moins heureux. Il en est autrement aux époques — ou bien devons-nous dire dans les couches sociales? — auxquelles s'adresse Hésiode. Pour elles, le présent est triste, et le désir de gloire et de bonheur pousse l'imagination à embellir aussi bien le passé

---

<sup>92</sup> La forme de punition la plus simple est l'anéantissement. Les spécialistes discutent encore sur la question de savoir si, d'après les idées védiques, les méchants en général sont jugés dignes de survivre. L'éminent sanscritiste Both l'a nié, tandis que Zimmer, *Altindisches Leben*, 416, affirme le contraire en se basant sur des arguments qui ne paraissent pas décisifs. Pour une époque postérieure au Rig-Véda, la croyance en un lieu d'expiation et en des supplices infernaux est sûrement attestée (ibid. 420-21).

que l'avenir. Les hommes tournent leurs regards avec regrets vers un « âge d'or » depuis longtemps disparu ; la déchéance graduelle du lot terrestre passe pour eux à l'état de fait et devient un problème dont la solution préoccupe les esprits réfléchis ; la condition des âmes après la mort prend souvent l'aspect d'une glorification. Les défunts sont fréquemment élevés au rang de démons qui veillent sur la destinée des vivants. Les « champs Elysées », les « îles Fortunées » commencent à se remplir d'habitants. Mais tout cela est absolument dépourvu de précision dogmatique ; tout cet ordre d'idées reste longtemps vague, vacillant, confus. Et si, déjà chez Homère, on peut reconnaître un premier germe du dogme de la rétribution dans les peines qu'encourent aux enfers quelques criminels insolents et ennemis déclarés des dieux, il s'écoule pourtant bien des siècles jusqu'à ce que ce germe soit arrivé à son complet développement. Les tortures d'un Tantale et d'un Sisyphe sont suivies de celles d'Ixion et de Thamyras ; mais si l'insolence et l'insubordination à l'égard des dieux sont punies par ceux-ci mêmes, dans le Tartare, le sort posthume de l'énorme majorité des hommes est regardé encore comme complètement indépendant de leurs mérites ou de leurs fautes. Et, par-dessus tout, quelle que soit la bigarrure des tableaux de la vie d'au-delà, la religion d'État, qui peut être considérée comme l'expression de la conscience des classes dirigeantes, ne prend qu'une faible connaissance de la foi en l'immortalité ; c'est à la vie présente que vont, après comme avant, les préoccupations dominantes de l'homme antique, pour autant du moins que nous pouvons déduire des cultes officiellement reconnus ses pensées et ses désirs.

Mais, au courant principal de la vie religieuse s'opposent des contre-courants ; d'autre part, il recouvre des courants cachés ; et ces courants secondaires gagnent peu à peu en force, bien qu'avec des affaiblissements momentanés, et finissent par constituer un fleuve qui ronge et évide le noyau même de la religion hellénique. Ils ont en commun — culte des mystères aussi bien que doctrines orphico-pythagoriciennes — une vive préoccupation de la destinée posthume de l'âme, qui leur fait rabaisser sa condition actuelle, c'est-à-dire, en définitive, leur fait envisager la vie sous de sombres couleurs.

## II

Les doctrines orphiques, ainsi appelées du légendaire chanteur thrace Orphée, sous le nom duquel circulaient les livres sacrés de cette secte, nous ont été conservées dans des rédactions multiples, souvent très divergentes. Mais notre source d'informations la plus abondante remonte aux derniers temps de l'antiquité ;

nous la devons aux Néo-Platoniciens, ultimes héritiers du grand philosophe ; ils revenaient avec prédilection à ces doctrines qu'ils aimaient parce qu'elles présentaient une grande affinité avec les leurs, et en donnaient dans leurs écrits de nombreuses analyses partielles, accompagnées souvent de précieuses citations des poèmes orphiques<sup>93</sup>. Or, comme la doctrine orphique ne forme pas un tout strictement homogène, mais qu'elle a pris dans le cours du temps des développements variés, on comprend la méfiance avec laquelle ont été accueillis et examinés ces témoignages tardifs. A première vue, la critique paraît justifiée à ne les considérer comme pleinement valables que pour l'époque à laquelle ils remontent. Mais les voies dans lesquelles elle s'est souvent engagée en pareille matière sont bien glissantes ; quelques découvertes récentes<sup>94</sup> l'ont montré de la manière la plus frappante.

Des tablettes d'or, trouvées dans des tombes de l'Italie méridionale datant en partie du IV<sup>e</sup>, en partie du commencement du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, nous donnent les échos de vers orphiques que nous ne connaissons jusqu'ici que par une citation de Proclus, néo-platonicien du V<sup>e</sup> siècle de notre ère ; ainsi la garantie que nous avons de leur antiquité s'est accrue en un coup de sept siècles ! Une des plus importantes divinités du culte orphique, Phanès, ne nous était attestée jusqu'à aujourd'hui que par un historien de l'époque d'Auguste, Diodore ; une des tablettes de Thurium nous prouve qu'elle était déjà invoquée trois cents ans auparavant. Dans ces cas donc, la critique avait vraiment dégénéré en hypercritique ; l'excès de prudence scientifique s'est révélé défaut de saine intelligence scientifique. Mieux vaut, en somme, faire à l'erreur une légère part dans le détail que de s'interdire volontairement la connaissance intime du système par l'application trop rigoureuse d'une méthode en soi justifiée, mais qui n'attribuerait les éléments de ce système qu'à l'époque où leur existence est indubitablement attestée. D'ailleurs, les études récentes, en relevant et en examinant avec soin les allusions et les indications que nous offrent par-ci par-là les textes, ont réussi à suppléer sur bien des points à l'absence de témoignages directs.

Efforçons-nous d'abord de nous représenter l'état intellectuel des hommes qu'Aristote appelle les « théologiens<sup>95</sup> », et que nous pouvons peut-être désigner

<sup>93</sup> Les poèmes orphiques ont été réunis en dernier lieu par E. Abel (*Orphica*, Leipzig-Prague, 1885) ; ils l'avaient été auparavant par G. Hermann, Leipzig, 1805.

<sup>94</sup> Cf. Kaibel, *Inscr. graecae Siciliae et Italiae*, n° 638-642. Quelques textes omis par lui se trouvent dans Comparetti, *Notizie delle scavi*, 1880, p. 155 et dans le *Journal of hellenic Studies*, III, p. 114 q. Les tablettes appartiennent certainement, pour une partie au moins, au IV<sup>e</sup> siècle, en partie peut-être au commencement du III<sup>e</sup>.

<sup>95</sup> Aristote, *Métaph.*, XII c. 6, où les physiiciens leur sont opposés.

comme l'aile droite des plus anciens penseurs grecs. Leur tournure d'esprit est moins scientifique que celle des « physiologues », mais ils éprouvent d'autant plus vivement le besoin d'assister, par l'imagination, à la naissance et au développement de l'Univers. Les légendes divines qui circulaient parmi leurs compatriotes leur paraissaient insuffisantes, soit parce qu'elles contredisaient leurs aspirations morales, soit parce qu'elles ne donnaient que des réponses trop vagues ou trop grossières à la question de savoir d'où et comment sont sorties les choses. La pensée spéculative proprement dite ne peut fournir que des indications pour résoudre ces énigmes vieilles comme le monde. Le plein développement de ces indications, que réclame une pensée encore sous l'influence dominante des mythes, ne peut se faire à moins que des légendes venues d'ailleurs ne combrent les lacunes. On les recherche donc avec ardeur, et l'on ne saurait s'adresser mieux pour en faire une ample moisson qu'aux traditions locales et à celles des nations étrangères, et surtout de celles de ces nations qu'entoure l'auréole d'une antique culture. Ces trois éléments : spéculation cosmogonique proprement dite, traditions locales grecques et traditions étrangères constitueront le tissu de la nouvelle doctrine. Qu'il en soit ainsi en réalité, c'est ce que montre un regard sur le contenu et surtout sur le caractère des doctrines orphiques et de celles qui sont avec elles dans un rapport étroit. Ce mélange ressort clairement de la cosmogonie de Phérécyde de Syros<sup>96</sup>, dont nous nous occupons en premier lieu, quoiqu'il ne soit pas le plus ancien, mais le premier représentant de cette tendance auquel on puisse assigner une date avec une certitude presque entière. Il a publié vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle un écrit en prose intitulé *Pentemuchos* (*L'ancre aux cinq replis*), dont il nous a été conservé quelques citations littérales. Il subit l'influence d'anciens coreligionnaires, en particulier peut-être du poète Onomacrite, qui vivait à la cour du tyran athénien Pisistrate et de ses fils. Phérécyde, donc, s'occupait d'astronomie ; il avait probablement emprunté aux Babyloniens les principes de cette science, et l'on montrait encore bien longtemps après lui son observatoire aux visiteurs de l'île. Comme philosophe, il admettait trois essences primordiales, existant de toute éternité : Chronos, ou le principe du Temps ; Zeus, appelé par lui Zas, à l'effet, sans doute, de rappeler l'interprétation de ce mot que nous avons déjà rencontrée une fois chez Héraclite, et qui tendait à faire du dieu souverain le principe suprême de la vie ; enfin la déesse de la Terre, Chthoniè. De la semence de Chronos sont sortis le Feu, l'Air et l'Eau, et de ceux-ci de multiples

---

<sup>96</sup> Les fragments de Phérécyde ont été réunis et joints à des débris analogues par O. Kern, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogonis quaestiones criticae*, Berlin, 1888. Voir à ce sujet Diels dans l'*Archiv für Gesch. der Philosophie*, II, 91 ; 93-4 ; 656-7.

générations de dieux. Deux autres éléments, que nous ne trouvons que dans une tradition postérieure, et de ce fait peut-être adultérée, ont pour nom la « Fumée » et les « Ténèbres » et complètent le nombre des matières fondamentales indiquées par le titre de l'ouvrage<sup>97</sup>. Chacune de ces matières occupait à l'origine une région spéciale du monde. Mais un combat s'engagea entre les dieux, dans lequel le dieu-serpent, Ophioneus, marcha avec ses troupes à la rencontre de Chronos et de sa suite de dieux. A la fin de la mêlée, un des groupes de combattants est précipité dans les profondeurs de la mer, que Phérécyde appelle du nom vraisemblablement babylonien d'Ogènos<sup>98</sup>, qui correspond au grec Okéanos. Voici quelques autres traits de sa cosmogonie. Zas ou Zeus, après avoir formé le monde, se transforme dans le dieu de l'amour, Eros; puis il confectionne « un puissant et beau vêtement, dans lequel il tisse l'image de la Terre, d'Ogènos et des demeures d'Ogènos », et qu'il étend sur le « chêne ailé »; enfin, « au-dessous de la Terre se trouve la région du Tartare, gardée par les filles de Borée, les Harpyes et Thyella, et dans laquelle Zas précipite tous ceux des dieux qui se souillent d'actions criminelles ». Si nous ajoutons encore que Chthoniè change de nom et devient Gè « depuis que Zas lui a attribué la Terre » (et que la mère des dieux,

<sup>97</sup> Je puise ici dans Augustin, *Conf.*, III, 11, et dans la note de K. Raumer sur ce passage. Il suffira sans doute que leur attention ait été attirée sur ce point pour que d'autres reconnaissent clairement que cette doctrine manichéenne remonte à Phérécyde.

<sup>98</sup> Hommel, *Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur*, p. 9, dérive le grec Okéanos du sumérien Ugina = cercle, totalité. Il est plus naturel encore d'en dériver le mot énigmatique et complètement isolé d'Ogènos, bien entendu dans l'hypothèse — à établir plus tard — que Phérécyde s'est inspiré de traditions étrangères. Outre la ressemblance des noms, il y a lieu de considérer la circonstance suivante. Le parti qui succombe dans le combat des dieux est précipité dans l'Ogènos. Or le chef des vaincus, c'est-à-dire le dieu serpent Ophioneus, est évidemment une divinité chthonienne ou tellurique. Sa demeure permanente et celle de ses compagnons est le monde d'en bas, qui, d'après la conception hellénique, se trouve dans les profondeurs de la terre, tandis que, d'après celle des Babyloniens, il se trouve sous l'Océan (cf. Hommel, loc. cit. p. 8). L'Ophioneus de Phérécyde n'est-il pas identique à la déesse babylonienne du Chaos, qui a la forme d'un serpent? Comp. à ce sujet Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, p. 302. Un emprunt de ce genre à la mythologie phénicienne, qui est étroitement apparentée à celle de la Babybonie, est supposé du moins par Philon de Byblos (ap. Euseb. *Praep. evang.*, I, 10 p. 41 = I, 93 Gaisf.), et il n'est certes plus possible aujourd'hui de traiter avec Zeller (*Phil. der Griechen*, I, 86, 5<sup>e</sup> éd.) Philon de « falsificateur » et de rejeter son témoignage. Cf. C. Wachsmuth, *Einleit in das Stud. der alten Gesch.*, Leipzig, 1895, p. 406. Sur ce point, il est particulièrement à remarquer que Halévy (*Mélanges Graux*, 55 sq.) a établi l'identité essentielle de la cosmogonie phénicienne décrite par Philon (ou par sa source Sanchuniathon) avec la cosmogonie babylonienne; cf. aussi Renan dans les *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, XXIII, p. 251. — Un fragment nouveau, relativement important, a été publié par Grenfell et Hunt, *New classical fragments and other Greek and Latin papyri*, Oxford, 1897. Il nous fait connaître en Phérécyde un narrateur enjoué; cf. le compte-rendu de l'auteur dans l'*Akad. Anzeiger*, 3 mars 1897. Quant à l'explication de ce fragment, on la doit surtout à H. Weill, *Revue des Etudes grecques*, X, 1 sq.

Rhèa, s'appelle chez lui Rhè, peut-être par opposition à Gè), nous aurons mentionné tout ce que nous connaissons des doctrines de Phérécyde relativement à la naissance des dieux et de l'Univers.

Étrange amalgame, où entrent un peu de science, une dose d'allégorie et beaucoup de mythologie! Essayons de nous orienter dans ce cycle déconcertant de pensées. Comme les «physiologues», notre penseur reconnaît des principes primordiaux éternels, et il s'efforce de ramener à quelques matières fondamentales la multiplicité des éléments qui constituent le monde matériel. Il se rencontre aussi avec eux sur ce point — très caractéristique — qu'il fait sortir de ces matières la foule des dieux secondaires. Il se sépare d'eux en ceci qu'il va moins loin dans la simplification de la matière, qu'il ne connaît pas une matière fondamentale seulement et que, si nous le comprenons bien, il ne considère pas même l'air comme formant un élément unique. Mais, surtout, ses matières fondamentales ne sont pas des matières primordiales; en lieu et place de celles-ci, il admet des essences primitives qui, il faut le reconnaître, ne sont pas conçues comme grossièrement matérielles, et qui donnent naissance aux matières proprement dites. S'il ne nous décrit expressément que l'origine des trois éléments qui prédominent dans le monde supérieur, le parallélisme de l'exposition semble forcer à admettre que les deux autres, qui appartiennent au royaume des Ténèbres (et dont nous ne devons la connaissance qu'aux allusions fortuites de saint Augustin) sont produites par le dieu-serpent, qui préside au monde d'en bas. On serait tenté ici d'attribuer à notre «théologien» une position intermédiaire entre Hésiode et les philosophes naturalistes. Mais cela ne suffirait pas à donner une idée complète de leurs rapports. Dans la *Théogonie*, les facteurs naturels conçus comme vivants: la «Terre à la large poitrine», le «Ciel immense», etc., jouent les principaux rôles, à côté de quelques principes divins. Chez Phérécyde, il n'est plus permis de parler de fétiches naturels. Zas et Chronos apparaissent plutôt comme des essences divines, et Chthoniè est expressément distinguée de la «Terre», dont elle ne reçoit le nom qu'après avoir reçu des mains de Zas la terre proprement dite, matériellement parlant. C'est comme s'il voulait dire: «L'esprit de la Terre existe avant la Terre, et il ne lui est associé que postérieurement, comme l'âme au corps». Ici donc s'annonce un mode de pensée très caractéristique, très important pour l'intelligence des rapports de l'esprit et du corps chez les Orphiques en général (au sens restreint du mot) et chez Phérécyde lui-même.

Qu'un combat des dieux précède l'établissement du régime auquel l'Univers est soumis, c'est là une conception si commune aux mythologies grecques et non grecques, que nous ne pouvons pas nous étonner de la rencontrer aussi chez Phérécyde. A la base de cette idée très répandue, se trouve sans doute, soit dit en

passant, une double considération, qui devait s'offrir naturellement à l'esprit de l'homme primitif. Le règne de l'ordre ne pouvait guère lui apparaître comme un fait initial ; en effet, les êtres puissants qu'il croyait apercevoir derrière le monde extérieur, il se les figurait animés d'une volonté aussi arbitraire et de passions non moins indomptables que les membres les plus considérables de la société humaine, la seule qui lui fût connue, et qui était si éloignée de la discipline et de la paix. De là cette conjecture : que la régularité observable dans les phénomènes de la Nature est une loi imposée aux vaincus par la volonté du vainqueur. Et cette conjecture ne devait-elle pas s'imposer d'autant plus à eux que, précisément, les plus violents agents naturels n'exercent que d'une manière relativement rare leur pleine action ; que les tremblements de terre, les tempêtes, les éruptions volcaniques, ne sont que des interruptions occasionnelles et de courte durée de la paix habituelle de la Nature ? Cet état de choses, pensait-on, ne peut pas avoir toujours existé ; ces effroyables puissances, si hostiles à la vie humaine, se sont sans doute déchaînées jadis, libres de tout obstacle ; si, aujourd'hui, des limites étroites ont été imposées à leur fureur dévastatrice, ce ne peut être que par le triomphe d'êtres encore plus puissants, qui sont entrés un jour en lutte avec elles et les ont enfin domptées. La forme plus précise que ce combat des forces supraterrrestres avec les forces souterraines a prise chez Phérécyde rappelle tellement, dans nombre de détails, la légende babylonienne de l'origine du monde, que des juges très compétents penchent à admettre que le penseur grec les a empruntés à cette dernière. Si ensuite *Zas*, en vue de la formation du monde, se transforme en dieu de l'amour, nous n'avons pas à chercher bien loin le motif de cette conception. L'idée que l'instinct de la reproduction seul rapproche les principes de même nature et seul assure la durée des espèces et des genres existants n'est que la généralisation d'un fait constaté dans le domaine de la vie organique ; cette idée, nous l'avons déjà rencontrée chez Hésiode, et sous une forme pour ainsi dire cristallisée, d'où nous avons conclu qu'elle avait, et depuis longtemps, cessé de vivre. C'est sans doute au culte voué au dieu de l'amour dans quelques très antiques sanctuaires, par exemple à Thespies en Béotie, que s'est rattaché le mythe spéculatif d'« Éros créateur de l'Univers ».

Ce qu'il nous est le plus difficile de comprendre enfin, ce ne sont pas tant les détails des théories du théologien de Syros, mais l'état d'esprit dont elles sont sorties, et où s'allient si étrangement la science et la foi aux mythes. Nous n'avons aucun motif de mettre en doute les aspirations de cet homme à la vérité ; rien ne dénote chez lui une tendance à frapper les imaginations par des miracles de charlatan. Comment nous représenter alors que, sans être un poète, sans se flatter de pénétrer les secrets de l'Univers dans l'ivresse du délire et de la

possession démoniaque, il nous offre un tableau, poussé jusque dans le détail, de l'origine de cet Univers et des dieux avec la confiance de celui qui prétend avoir reçu une révélation ? Pour nous, du moins, il n'y a pas d'autre explication possible de l'énigme que celle que nous avons déjà indiquée. Sa pensée spéculative peut lui avoir fourni quelques-unes des parties constitutives de sa doctrine, notamment de la doctrine des matières primordiales ; il en a emprunté d'autres, comme nous venons de le dire, aux recherches de ses prédécesseurs ; mais il ne pouvait puiser ni à l'une ni à l'autre de ces sources pour peindre avec de si riches couleurs son tableau d'ensemble ; il le doit sans doute à des traditions nationales ou étrangères auxquelles il a donné son assentiment parce que, dans leurs traits essentiels, elles s'accordaient avec les résultats de ses investigations ; il a dû, pour cette raison précisément, les transposer, les transformer, les fondre ensemble avec un arbitraire dont il était lui-même inconscient. Rien n'est plus difficile, mais rien n'est plus indispensable que de se faire une idée de cette critique incomplète qui rejette beaucoup de légendes, mais en accepte avec une foi parfaite d'autres reposant sur un fondement tout à fait identique ; qui, par conséquent, ne prend pas une position de principe à l'égard de la tradition comme telle, mais, avec une étonnante naïveté, prétend trouver dans les mythes divins comme dans les noms des dieux la clef des profondeurs les plus secrètes de l'énigme universelle. Ainsi, il nous est permis de voir en Phérécyde un des plus anciens représentants de cet éclectisme à moitié critique, à moitié croyant qui sera, en d'autres temps et chez d'autres peuples, celui de tant de penseurs.

### III

Parmi les sectaires orphiques, des écrits divers et contradictoires ont circulé simultanément ou successivement au sujet de la vie et des enseignements du fondateur de la doctrine, comme tel a été le cas aussi pour d'autres communautés religieuses. Il nous paraît aussi déplacé de parler ici de « falsification » consciente ou d'ouvrages « apocryphes » qu'il le serait d'appliquer de pareils qualificatifs au Deutéronome de Moïse dans l'Ancien Testament ou à la doctrine du Logos dans le Nouveau. La cosmogonie orphique, elle aussi, était exposée dans des rédactions multiples, dont il n'est pas possible de déterminer sûrement la succession. Mais rien n'empêche de supposer que plusieurs d'entre elles avaient cours en même temps, sans que les lecteurs pleins de foi de ces « saintes écritures » fussent choqués des contradictions flagrantes qu'elles pouvaient présenter. Nous en

connaissions quatre d'une manière plus ou moins complète<sup>99</sup>. L'une d'entre elles a été analysée par Eudème, l'élève d'Aristote, qui avait composé une *Histoire de l'Astronomie*; mais de cette analyse il ne nous est guère parvenu que cette sèche mention: la Nuit jouait le rôle de principe primordial. Cette opinion transparaît dans le vers d'Homère où Zeus craint de rien faire qui puisse déplaire à la Nuit, et semble ainsi reconnaître celle-ci comme supérieure à lui. Les Maoris, eux aussi, connaissent « la Nuit, antique Mère », et cette divinité joue le rôle le plus important dans les doctrines cosmogoniques des Grecs, chez le légendaire Musée non moins que chez le voyant Epiménide; chez le conteur de légendes, Akousilaos, non moins que chez un quatrième auteur dont le nom est resté inconnu. Il ne vaut guère la peine de mentionner la deuxième version, exposé dans une douzaine d'hexamètres relatifs à l'origine de l'Univers, que le poète alexandrin Apollonius, en ses *Argonautiques*, met dans la bouche d'Orphée. En effet, l'auteur du poème ne prétend pas faire une citation authentique, et le contenu de ce passage ne saurait justifier une telle prétention. Le principe de la « Discorde », qui y sépare les quatre éléments, appartient, comme ceux-ci, au philosophe naturaliste postérieur Empédocle. En outre, le combat des dieux y est décrit en concordance partielle avec Phérécyde, sans cependant que les légères divergences d'Apollonius fassent l'impression de remonter à une plus haute antiquité. Car, tandis que le théologien de Syros nous montre le dieu-serpent et Chronos en lutte pour le pouvoir, et attribue au vainqueur le monde supérieur, et au vaincu le monde souterrain pour résidence et pour royaume, ici Ophioneus est au début maître de l'Olympe; or, comme les serpents, en vertu de leur nature même, appartiennent, et sans doute dans toutes les mythologies, au domaine terrestre, nous ne pouvons voir ici qu'une déviation de la forme primitive, qu'un développement artificiel de la légende. Nous n'arrêterons pas longtemps non plus le lecteur à la troisième version. En effet, elle est expressément opposée par ceux qui nous la rapportent à la doctrine orphique courante; les traits qui l'en différencient n'offrent nullement un caractère plus ancien, et les autorités sur lesquelles elle repose — Jérôme et Hellenikos — sont d'une date incertaine et d'une valeur douteuse. Il en est tout autrement de la quatrième et dernière, qui nous raconte à la fois la naissance des dieux et celle du monde, et qui se trouvait autrefois dans ce qu'on a appelé les *Rhapsodies*<sup>100</sup>. Les savants modernes, s'inspirant de

<sup>99</sup> Sur les quatre versions de la théogonie, comp. Kern, *op. cit.*

<sup>100</sup> Après Lobeck (*Aglaophamus*), c'est surtout Kern, *op. cit.*, qui a le plus travaillé à établir la haute antiquité — très contestée — de la théogonie rhapsodique, ou du moins de son contenu essentiel, et il a avancé dans ce but des motifs qui me semblent tout à fait excellents. Je considère comme absolument manquée, en dépit de la surprenante adhésion de Rohde, *Psyche*,

l'exemple d'un maître en cette science, Christian Auguste Lobeck, ont montré avec une entière certitude que les penseurs et les poètes du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. la connaissaient et l'utilisaient, tandis que les motifs sur lesquels on s'appuyait et l'on s'appuie encore pour en contester la haute antiquité se sont révélés peu fondés. Nous ne pouvons laisser tout à fait de côté cette controverse, qui touche à des questions de principe de la plus haute importance. Mais, tout d'abord, indiquons le contenu essentiel de cette cosmogonie. A l'origine se trouve, comme chez Phérécyde, Chronos ou le Temps, qui était de toute éternité, tandis que le principe de la lumière ou du feu, nommé Aether, et le « gouffre immense », appelé Chaos, ne faisaient qu'entrer à l'existence. Ensuite le « puissant Chronos »

---

2<sup>e</sup> éd., II, 416 note, la prétendue preuve de Gruppe, que Platon n'a jamais connu la théogonie rhapsodique (*Jahrb. f. Philol., suppl.*, XVII, 689 sq.). Examinée sous son vrai jour, la divergence entre Rohde et moi se réduit à fort peu de chose. Car Rohde concède que « la concordance des rhapsodies avec la doctrine et la poésie orphiques » est encore démontrable sur plusieurs points, et moi je suis tout disposé à reconnaître que l'ampleur de cette œuvre (24 livres) et les indices certains de l'intercalation de diverses versions des légendes nous forcent à admettre que la théogonie rhapsodique est assez éloignée du point de départ de la littérature orphique. Nous manquons, pour le moment du moins, des moyens nécessaires pour transformer cette détermination relative d'âge en une détermination absolue. C'est aussi l'opinion de Diels : il tient pour « probable que la forme primitive de la théogonie orphico-rhapsodique remonte au VI<sup>e</sup> siècle », et ajoute que le mysticisme orphico-eschatologique lui paraît encore considérablement plus ancien ». (*Archiv.* II, 91.) — Indépendamment de la présence du nom de Phanès sur les tablettes trouvées dans l'Italie méridionale (qui a été récemment remise en question), les arguments avancés par Zeller à l'appui de son opinion (*Phil. d. Griechen*, I, 98, 88, note 5, et 90, note 3.) me semblent peu concluants. De ce qu'Aristote (*Métaph.*, XIV, 4.) parle d'« anciens poètes » qui admettent des divinités primordiales « telles que la Nuit et le Ciel, ou le Chaos ou Okéanos », il n'aurait, suivant Zeller, connu aucun exposé dans lequel Phanès joue un rôle. En réalité, même d'après la théogonie rhapsodique, Phanès n'est pas, Zeller le reconnaît lui-même, p. 95, la divinité primordiale proprement dite. Il est, bien au contraire, précédé par Chronos (le Temps) qui engendre « l'Aether et le sombre, incommensurable Abîme ou Chaos », et, de ces deux êtres, forme l'œuf du monde, d'où sort seulement Phanès. Je considère comme peu fondée la conclusion que Zeller tire de ce passage de la *Métaph.* : « Ces mots... supposent une cosmologie dans laquelle la Nuit occupait la première place, soit à elle seule, soit avec d'autres principes également primordiaux. Il en est autrement de la phrase 6 du chapitre XII de la *Métaph.*, où il est question de « théologiens qui font tout sortir de la Nuit ». Je ne puis admettre avec Zeller que ces deux passages se rapportent exactement à la même cosmogonie orphique, car le mot « comme », dans le premier, semble déjà faire allusion à plusieurs. Les pluriels « les anciens poètes » et « les théologiens » font également penser à tout plutôt qu'à un système unique et bien défini. Ce qui me paraît le moins acceptable dans la discussion à laquelle Zeller soumet ce point, c'est la supposition que l'on a commencé au III<sup>e</sup> siècle environ à revêtir des pensées stoïciennes d'un vêtement mythique complètement neuf. Il est hasardeux, sans doute, d'affirmer d'une manière tout à fait générale que la force de création mythique était autant éteinte qu'à l'époque hellénistique. Mais il l'est certainement encore bien plus de prétendre que des mythes panthéistiques n'aient pas pu être créés au VI<sup>e</sup> ou au VII<sup>e</sup> siècle, ou qu'ils n'aient pu être produits par la transformation de traditions en partie locales, en partie non grecques.

forma, de l'Aether et du Chaos rempli de « sombre brouillard », un « œuf d'argent ». De celui-ci sortit le « premier-né » des dieux, Phanès ou le Brillant, appelé aussi dieu de l'Amour, Éros, la Sagesse, Métis, ou encore Erikapaios, nom qui n'a pas été expliqué d'une manière certaine. Comme dépositaire de tous les germes de vie, il est à la fois mâle et femelle ; de lui-même, il produit la Nuit, puis un effroyable dieu-serpent, Echidna ; en s'unissant à la Nuit, il engendre le Ciel et la Terre (Ouranos et Gaia), ancêtres de la race « secondaire » des dieux. Nous ne dirons rien des Titans, des Géants, des Parques et des monstres aux cent bras ou Hécatonchires, parce que la théogonie orphique ne différait pas essentiellement, au sujet de ces êtres, de celle d'Hésiode. Kronos et Rhéa appartiennent, eux aussi, à la seconde génération des dieux. Mais leur fils, « Zeus, tête et centre en même temps, duquel tout procède », « Zeus, origine de la Terre et du Ciel semé d'étoiles <sup>101</sup> », engloutit Phanès, et par là réunit en lui les germes de toutes choses ; il les fait renaître de lui-même en créant la troisième et dernière génération des dieux et tout le monde visible.

Efforçons-nous de saisir la pensée fondamentale de cette exposition, d'en pénétrer le caractère spécial, et en même temps, si possible, d'en déterminer l'origine historique afin de contribuer, pour notre part, à la solution du problème indiqué plus haut. On ne peut guère se défendre de l'impression que les éléments de cette cosmogonie ne sont pas absolument homogènes, et qu'ils n'ont été qu'assez tard fondus ensemble. En effet, le principe de la lumière et du feu, autrement dit l'éther, apparaît, dans la formation de l'Univers, antérieurement à Phanès ; le premier-né des dieux, dont le nom signifie le Brillant. S'il n'y a pas là une contradiction, du moins est-ce une conception qu'on ne peut guère attribuer à la première période mythique. Celle-ci vise toujours aux puissants effets ; elle se garderait bien de les atténuer d'avance. On est tenté de penser qu'ici deux couches de spéculation mythologique se sont pénétrées, l'une en quelque sorte plus naturaliste, l'autre plus portée à créer des divinités proprement dites. « Dans le cours du temps, sous l'influence de la lumière et de la chaleur, le monde s'est formé de la matière obscure qui flottait dans l'espace » à peu près, pouvons nous ajouter, comme une plante croît et se développe aux rayons vivifiants du soleil ; telle est sans doute la pensée qui a trouvé son expression mythique dans la première partie de cette cosmogonie. « Des ténèbres primordiales et dépourvues de forme est sorti un principe lumineux et divin qui a formé le monde », voilà une seconde pensée, essentiellement différente de la première. Le lien entre ces deux idées est représenté par le terme sous lequel les poèmes orphiques désignent Pha-

---

<sup>101</sup> Abel, *Orphica*, p. 167.

nès : « fils du resplendissant éther ». Le mythe de l'œuf du monde ne paraît pas, lui non plus, se trouver ici sous sa forme originelle. Car il est sorti sans doute du raisonnement intuitif suivant : le monde est animé, et il est né. Sa naissance doit avoir été analogue à celle d'un être vivant. Or la courbure du ciel en forme de sphère rappelle la forme de l'œuf ; il y a donc eu, se disait-on, autrefois un œuf qui s'est brisé ; la moitié supérieure s'est conservée et constitue la voûte céleste ; de la moitié inférieure est sortie la terre avec les êtres qui la peuplent. Mais rien ne force d'admettre que la déformation de cette légende ne s'est produite que sur le sol grec. Ce mythe très répandu, les Grecs l'avaient en commun avec les Perses et les Hindous, avec les Phéniciens, les Babyloniens et les Égyptiens<sup>102</sup> ; chez ces derniers, il se présente exactement sous la même forme que dans la cosmogonie orphique. Voici, en effet, dans quels termes s'exprime une cosmogonie égyptienne : « Au commencement, il n'y avait ni Ciel ni Terre ; le Tout était entouré d'épaisses ténèbres et rempli d'une eau primordiale illimitée (appelée par les Égyptiens *Nun*), qui recélait dans son sein les germes mâles et femelles, ou les premiers linéaments du monde futur. L'esprit divin primitif, inséparable de la matière de l'eau, se sentit porté à l'activité créatrice, et sa parole appela le monde à la vie... Le premier acte de la création commença par la *formation d'un œuf*, qui fut tiré de l'eau primordiale, et duquel sortit la lumière du jour (Râ), cause immédiate de la vie dans le domaine du monde terrestre ». Dans une autre version, il est vrai — et il ne sera sans doute pas inutile de rendre attentif aux formes multiples de la légende dans la vallée du Nil — c'est au dieu Ptah qu'est attribuée la création de l'œuf. C'est lui qui, suivant ses adorateurs, a tourné — tel un potier sur son tour — l'œuf duquel est sorti le monde. Il n'aura pas échappé au lecteur

<sup>102</sup> Relativement aux Perses et aux Hindous, cf. Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 169, 173, 176 ; relativement aux Phéniciens et aux Babyloniens, cf. *Mélanges Graux*, p. 61, et en outre Weleker, *Griechische Götterlehre*, I, 195 ; enfin cette remarquable indication de l'*India* d'Alberuni, trad. Sachau, I, 222-223 : « If this our book were not restricted to the ideas of one single nation, we should produce from the belief of the nations who lived in ancient times in and round Babel ideas similar to the egg of Brahman... » En ce qui concerne les Égyptiens, j'emprunte ma citation à Brugsch, *Religion und Mythologie der alten aegypter*, 101. La version relative au dieu Ptah se trouve dans Erman, *AEgypten and aegyptisches Leben*, 253. Cf. aussi Dieterich, *Papyrus magica* dans le *Jahrb. f. Philolo. Suppl.*, XVI, 773. L'opinion de Lepage-Renouf, *Proceedings of the Soc. of Bibl. archeology*, XV, 64 et 289 n. 2, qui dénie l'œuf du monde à la mythologie égyptienne, est jusqu'ici isolée. On ne doit pas passer sous silence que le mythe de l'œuf du monde se trouve même là où l'on ne peut guère ou même pas du tout songer à un emprunt, ainsi chez les Lettes, dans les îles Sandwich, chez les Péruviens (cf. Lukas, *die Grandbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, 261, sq.), et chez les Finnois, d'après Comparetti, *il Kalevala*, 132. Un examen impartial ne devrait pourtant pas méconnaître la concordance assez exacte des formes que ce mythe a prises chez quelques-unes des nations citées dans le texte.

attentif que, par cette attribution à l'eau primordiale des germes mâles et femelles, le mythe égyptien offre une analogie remarquable avec la légende orphique, qui prête au dieu lumineux, organisateur du monde, les attributs à la fois mâles et femelles. Cette double nature nous rappelle encore plus vivement sans doute les divinités hermaphrodites qui ne sont rien moins que rares dans le panthéon babylonien<sup>103</sup>. Si nous ajoutons que le principe du temps qui figure en tête de notre cosmogonie, — pour ne pas parler de l'*Avesta* des Perses où il apparaît sous le nom de Zrvan Akarana<sup>104</sup> ou durée illimitée — se retrouve aussi, d'après le témoignage irrécusable d'Eudème, dans la cosmogonie des Phéniciens, nous en aurons assez dit pour faire admettre à nos lecteurs que les traditions étrangères ne sont pas restées sans influence sur l'origine de la doctrine orphique.

Le foyer d'où rayonnèrent ces traditions a, selon toute probabilité, été le pays que non seulement nous envisageons comme un des anciens centres, mais où l'on peut même voir le berceau de la civilisation, nous voulons dire le pays situé entre l'Euphrate et le Tigre, et sur lequel régnait Babylone. Cette manière de voir provoquera certainement les plus vives objections, peut-être même les sarcasmes des savants pour lesquels c'est déshonorer les Grecs que de les faire aller à l'école des nations qui les ont précédés dans la culture, et de leur faire emprunter d'elles leurs premières notions scientifiques et religieuses. Mais l'esprit d'étroitesse et d'entêtement qui voudrait, si l'on peut ainsi parler, faire monter le peuple grec sur un tabouret isolateur pour le soustraire à l'influence des peuples civilisés avant lui ne peut se maintenir, en présence des faits toujours plus nombreux, toujours plus importants et plus clairs qui ne cessent de se manifester. Il ne se trouve presque plus personne aujourd'hui pour nier ce que, il y a quelques dizaines d'années seulement, on niait avec tant d'assurance et d'obstination : à savoir que les Grecs doivent à l'Orient les éléments de leur civilisation matérielle et les premiers modèles de leur art. La résistance qu'a rencontrée l'opinion correspondante dans les domaines scientifique et religieux, a sans doute été puissamment entretenue par les essais prématurés, partiels et dépourvus de méthode, des générations précédentes ; mais ce courant, pour avoir été créé par des savants tout à fait éminents, tel que l'était par exemple Lobeck, n'en doit pas moins finir par céder à une appréciation complète et impartiale des faits historiques. Mercenaires et négociants, marins en quête d'aventures et colons avides de combats, les

<sup>103</sup> Cf. Lenormant-Babelon, *Hist. anc. de l'Orient*, 9<sup>e</sup> éd., V, 250.

<sup>104</sup> *Avesta*, I, trad. de James Darmesteter (*Sacred Books of the East*, IV), Introd. p. 82 et Fargard, XIX, 9, p. 206. Témoignage d'Eudème dans *Eudemi Fragmenta*, coll. Spengel, p. 172 ; cf. aussi p. 171, où il est question de la doctrine des Mages, c'est-à-dire de la religion de Zoroastre et de la place qu'y occupe le principe du temps.

Hellènes, se sont trouvés de bonne heure en rapports multiples et étroits avec les peuples étrangers. Au bivouac, au bazar et au caravansérail, sur les ponts des bateaux qu'éclairaient les étoiles, et dans le demi-jour intime de l'appartement conjugal que l'émigrant grec partageait si souvent avec une indigène, se faisait un échange perpétuel d'entretiens, qui sûrement, ne roulaient pas moins sur les choses du ciel que sur celles de la terre. Mais les doctrines religieuses étrangères — auxquelles l'Hellène devait depuis longtemps nombre de ses divinités et de ses héros, par exemple la sémitique Aschthoreth (Asthoret, Aphrodite) et son favori Adonis, et plus tard la déesse thrace Bendis et la phrygienne Kybèle — trouvaient un accueil d'autant plus empressé que les anciennes traditions nationales satisfaisaient moins l'ardeur toujours plus grande de savoir, l'instinct de recherche scientifique toujours croissant d'un âge porté à l'intellectualisme. La fierté chauvine n'opposait qu'une faible digue à ces influences. Les Grecs ont été de tout temps, et à un degré étonnant, disposés à reconnaître leurs propres dieux dans ceux des autres peuples, et à atténuer par des transpositions de sens ou de souples accommodations les contradictions qui existaient entre leurs traditions et les traditions étrangères; l'historien Hérodote nous donne de ce procédé de très nombreux exemples, aussi amusants qu'instructifs. Mais, en ce qui concerne Babylone, sa position centrale et son influence prépondérante au point de vue de l'histoire religieuse, il suffira de mentionner en quelques mots quelques-uns des résultats décisifs des études actuelles. Pour prouver la simple possibilité du transport des doctrines religieuses de la Mésopotamie en Égypte, l'auteur de ce livre avait rassemblé, il y a quelques années, une foule de faits qui devaient prouver les anciennes et actives relations des habitants de ces deux pays. Les feuilles où ils étaient consignés peuvent maintenant, et sans regrets, être mises au panier, car ces preuves ont été confirmées et dépassées par les résultats merveilleux des fouilles récentes. Je parle des archives cunéiformes découvertes à Tell-el-Amarna en Égypte<sup>105</sup>, qui non seulement, ont mis au jour une correspondance diplomatique nouée vers l'an 1500 avant J.-C. entre les souverains des deux pays, mais encore — unies aux résultats des dernières fouilles de Lachisch en Palestine — nous ont appris que l'écriture et la langue babyloniennes servaient de moyen de communication dans de vastes territoires de l'Asie antérieure; qu'il y avait en Égypte des savants très au courant soit de l'une soit de l'autre, et que,

<sup>105</sup> Sur les archives en caractères cunéiformes de Tell-el-Amarna et de Lachisch, cf. Winckler dans les *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der kgl. Museen zu Berlin*, I-III, Bezold et Budge, *The Tell el Amarna tablets in the Brit. Mus.*, 1892; enfin Flinders Petrie, *Tell el Hesi*, (Lachisch) 1890. Sayce a traduit une partie de ces archives dans *Records of the Past*, N. S. Vol. III n° 4 (1890).

sur les bords du Nil, — ce qui auparavant eût paru presque incroyable — on s'intéressait suffisamment aux traditions religieuses de Babylone pour transcrire dans les bibliothèques de briques des sanctuaires babyloniens les documents les plus anciens qui s'y rapportaient. L'Inde n'est pas restée non plus sans subir l'influence de cette métropole de la civilisation ; c'est ce que prouve déjà suffisamment un mot significatif emprunté aux Babyloniens, et qui se rencontre dans les hymnes du *Rig-Véda*, le mot *mine*, comme désignation de poids. D'autres preuves importantes et de natures diverses tendant à établir les antiques échanges de culture entre les régions de l'Euphrate et du Tigre et celles de l'Indus et du Gange — échanges dans lesquels les premières donnaient plus qu'elles ne recevaient — seront bientôt publiées par un savant qui fait autorité<sup>106</sup>.

Mais, après cette digression forcée, revenons à notre objet. L'absorption de Phanès par Zeus est calquée sur de plus anciens modèles : Kronos avait déjà englouti ses enfants ; Zeus lui-même engloutit Mètis pour tirer de sa propre tête Athéna, que celle-ci portait dans son sein<sup>107</sup>. L'emploi de ce procédé grossier semble découler du désir de fondre en un seul tout des légendes divines auparavant isolées et indépendantes. Le procédé lui-même est basé évidemment sur une conception antérieure et panthéistique du dieu suprême, qui porte en lui toutes les énergies et les semences vitales. Or si, dans la nouvelle cosmogonie, ce rôle était attribué au dieu lumineux ou Phanès, on avait besoin d'un fait par lequel le dernier organisateur du monde, aboutissement final d'une série de générations de dieux, pût entrer en possession de la dignité que, sans y prendre garde, le mythe avait déjà conférée au « premier-né des dieux ». Le caractère panthéistique de la cosmogonie orphique qui se manifeste ici a jeté sur la haute antiquité de ce poème des doutes qui, à notre avis, ne sont absolument pas fondés. Il ne peut, nous semble-t-il, en aucune façon paraître incroyable que ce panthéisme relativement modéré ait fleuri au sixième ou même déjà au septième siècle dans le cercle nécessairement étroit des conventicules orphiques, si l'on se souvient du caractère clairement panthéistique des plus anciennes doctrines des philosophes naturalistes, ou encore du fait qu'Eschyle, avant le milieu du cinquième siècle, osait faire entendre du haut de la scène au peuple athénien rassemblé des vers comme les suivants :

Zeus est le Ciel, Zeus est la Terre, Zeus est l'Air,

<sup>106</sup> M. Gomperz fait allusion ici à un ouvrage que préparait le célèbre sanscritiste Bühler. Malheureusement Bühler est mort prématurément, laissant cet ouvrage inachevé. A. R.

<sup>107</sup> Comparez aussi avec cela l'engloutissement du cœur de Zagreus par Zeus, engloutissement qui joue un rôle dans le mythe capital des Orphiques.

Zeus est le Tout, et ce qui existe en plus du Tout<sup>108</sup>.

Mais si nous comparons l'ensemble de cette doctrine avec celle de Phérécyde, nous remarquons des concordances aussi bien que des divergences tout à fait importantes. A la trinité des êtres primordiaux de Phérécyde : Chronos, Zâs et Chthoniè correspondent ici Chronos, Aether et Chaos. Ces deux derniers nous sont déjà connus depuis Hésiode, mais ils ont quelque peu changé de position et de caractère. Chez Hésiode, l'Aether n'est que l'un de plusieurs principes lumineux ; il n'occupe nullement une place privilégiée. Le Chaos a aussi changé de nature, puisqu'il ne désigne plus la simple fente béante entre la hauteur suprême et l'ultime profondeur, mais une matière informe voguant dans cet abîme, « un sombre brouillard ». L'éther ou principe de la lumière et du feu est évidemment opposé ici à cette masse inerte ; il représente l'élément animateur et vivifiant dont Phérécyde a fait, en le personnifiant sous le nom de Zâs, un divin principe de vie. Le même rapport existe sans aucun doute entre le Chaos et l'Esprit ou la divinité de la Terre, Chthoniè. Pour autant que, dans des questions si difficiles, il est possible de se prononcer, on ne pourra guère s'empêcher, vu la forme en quelque sorte intermédiaire de cette doctrine entre Hésiode et Phérécyde, de la déclarer antérieure à celui-ci et postérieure à celui-là. Cette conclusion est appuyée par le fait que la théogonie orphique fait, comme Hésiode, naître l'Aether et le Chaos dans le temps, tandis que le penseur de Syros, d'accord en cela avec les physiologues auxquels il s'oppose essentiellement sous tous les autres rapports, réclame sans distinction une existence éternelle pour ses trois essences universelles. Mais bien plus fertile en conséquence que ces essais enfantins d'explication du monde a été la doctrine orphique de l'âme ; elle repose sur une conception essentiellement nouvelle de la vie, et elle a produit dans le cours de l'hellénisme une rupture qui en a sapé la beauté et l'harmonie et en a préparé la destruction finale. Seulement, au point où nous sommes arrivés, les traits de la doctrine orphique s'embrouillent tellement avec ceux d'un autre mouvement intellectuel plus profond encore, que nous ne pouvons poursuivre notre étude sans avoir étudié ce mouvement et dessiné la figure imposante de son auteur.

---

<sup>108</sup> Ces deux vers appartiennent au drame intitulé *Les Filles du Soleil* (Fragm. tragicorum graecorum, 2<sup>e</sup> éd. Nauck, fr. 70, p. 24.)

## CHAPITRE III : PYTHAGORE ET SES DISCIPLES

I. Pythagore ; ses voyages. La confrérie pythagoricienne. — II. Fondement de la théorie des sons. La théorie des nombres ; sa genèse. Mystique pythagoricienne. Nombres sacrés. L'esprit mathématique ; ses avantages et ses faiblesses. — III. Forme sphérique de la terre.

### I

«Pythagore, fils de Mnésarchos, a poussé l'étude et la recherche plus loin que tous les autres hommes ; il s'est procuré une sagesse faite de polymathie et de mauvais arts.» Cette invective d'Héraclite et une seconde qui nous est déjà connue forment les seuls témoignages presque contemporains, que nous ayons sur l'activité de cet homme qu'une nombreuse foule de disciples a célébré et admiré au plus haut point, et que la postérité a honoré presque comme un demi-dieu. Le fils du tailleur de pierres Mnésarchos<sup>109</sup>, né entre 590 et 570 dans l'île de Samos, célèbre alors par sa marine, par son commerce et le développement qu'y avaient pris les arts, est une des figures les plus caractéristiques que la Grèce

---

<sup>109</sup> L'acmé de Pythagore est fixé par Apollodore (Diog. Laërce, VIII 1) à l'an 532-l. Pour plus de détails, voir Diels, *Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika* (Rhein. Mus. N. F. 31, p. 25-6). Il est question dans le texte des quelques indications des contemporains. Des renseignements plus circonstanciés sur sa vie — mêlés de beaucoup de fables — ne nous sont fournis que par Porphyre (dans sa Vie de Pythagore) et par Jamblique dans un écrit qui porte le même titre. Ces deux biographies se trouvent en appendice au Diog. Laërce de l'édition Didot, Paris 1850. Cf. *Porphyrii opusculu selecta*, 2<sup>e</sup> éd. Nauck, Leipzig 1886, et *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, éd. Nauck, Pétersbourg, 1884. Cf. aussi Zeller, *Pythagoras und die Pythagorassage*, dans les *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*. Leipzig 1865, p. 17. — Le fait que Pythagore n'a rien écrit se déduit légitimement de Diog. Laërce, VIII, 6. Les *aurea dicta* qu'on lui attribue ne sont, dans leur ensemble, qu'une compilation qui appartient vraisemblablement au début du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. On y trouve cependant quelques fragments anciens et authentiques, des vers qui remontent à l'époque de Pythagore, et dont il est peut-être l'auteur. Voir à ce sujet la très remarquable dissertation de Nauck dans les publications de l'académie impériale russe des sciences (*Mélanges gréco-romains*, III, 546 sq.).

— et peut-être le monde — ait produites. Mathématicien éminent, créateur de l'acoustique, auteur de découvertes astronomiques capitales, et en même temps fondateur d'une secte religieuse et d'une communauté que l'on peut rapprocher de nos ordres de chevalerie du moyen âge, théologien et réformateur moral, il réunit en lui une richesse de dons de la nature la plus variée et parfois la plus contradictoire. Il ne nous a pas été conservé une ligne de sa main, et même il semble presque établi qu'il n'a jamais recouru à l'écriture pour communiquer ses pensées, et qu'il a agi sur son entourage par la seule puissance de la parole et de l'exemple ; aussi est-il difficile de dégager sa figure de traditions, qui, semblables à un fleuve, prennent d'autant plus d'extension qu'elles s'éloignent davantage de leur source.

L'une d'elles qui, il est vrai, n'est pas absolument attestée, en fait un disciple de Phérécyde<sup>110</sup>. Sans avoir couru le monde, comme l'ont prétendu les anciens, il rassembla, cela paraît hors de doute, dans de lointains voyages, les éléments variés de sa culture, pour en construire ensuite un système aux couleurs multiples et chatoyantes. Sinon, comment aurait-il apaisé sa soif de science dans une époque relativement pauvre en œuvres littéraires ? Comment aurait-il mérité l'éloge contenu dans l'insulte du sage d'Éphèse ? Ce serait vraiment un miracle que l'adepte de la mathématique n'eût pas visité l'Égypte, patrie de cette science, où, un ou deux siècles plus tard, un Démocrite, un Platon, un Eudoxe portaient encore leurs pas pour l'étudier. On ne peut d'ailleurs douter sérieusement qu'il n'ait emprunté aux prêtres égyptiens toutes sortes de pratiques qui ont passé pour caractéristiques de sa confrérie. L'historien Hérodote, dont on ne saurait

<sup>110</sup> Le doute sur le bien fondé de cette tradition pourrait être exprimé plus énergiquement que nous ne le faisons. Rohde remarque, avec raison certainement (*Psyche*, 2<sup>e</sup> éd., 11167, note 1), que c'est la coïncidence — prétendue, ajoutons-nous — des doctrines « qui porta les écrivains postérieurs à faire du vieux théologien le maître de Pythagore ». En réalité, le lexicographe byzantin Suidas est seul à nous apprendre que Phérécyde avait déjà enseigné la métempsychose (s. v.). Et encore le fait-il avec cette réserve : « quelques-uns racontent » ; s'il parle de Pythagore comme d'un élève de Phérécyde, il a soin d'ajouter de même que ce n'est qu'un « On dit ». Tout cela repose sur une base bien fragile ; et ce qui le montre, c'est précisément l'indication à laquelle — à tort selon nous — Rohde attache quelque importance : « Dans son écrit mystique (celui de Phérécyde) on doit avoir trouvé des allusions à de telles doctrines » (Cf. Porphyre, *Antr. nymph.*, 31). Si Porphyre dit dans ce passage que, par sa doctrine des diverses cavernes, portes, etc., Phérécyde a fait une allusion obscure au sort des âmes, je crois qu'on ne peut conclure de là avec certitude qu'une chose : à savoir qu'il a fallu recourir aux artifices d'interprétation des néo-platoniciens pour trouver une allusion à cette doctrine dans l'écrit de Phérécyde. Des preuves tentées par Preller (*Rhein. Mus.*, N. F. IV, 383) et auxquelles renvoie Rohde, il ne reste en vérité rien que la vague indication de Cicéron (*Tuscul.*, I 16 38) — que Phérécyde enseignait l'immortalité de l'âme — indication qui ne nous apprend rien sur la question décisive de savoir en quoi Phérécyde modifiait l'antique croyance grecque en la survivance des âmes.

infirmier le témoignage sur ce point, n'hésite pas à appeler «Pythagoréens et Égyptiens» les «Orphiques et les Bacchiques», et il attribue assez distinctement la même origine à une autre et capitale doctrine pythagoricienne, celle de la transmigration des âmes<sup>111</sup>. Pythagore a-t-il vu aussi les coupoles d'or de Babylone? Nous ne le savons pas; mais la vraisemblance porte à croire que son désir de s'instruire le poussa à visiter aussi ce berceau d'une civilisation immémoriale, et qu'il y recueillit des traditions nationales et étrangères. Parvenu à l'âge mûr, il quitta son île natale, que gouvernait alors le tyran Polycrate, et se rendit dans l'Italie méridionale, où ses tentatives de réforme trouvèrent le sol le plus favorable. Il déploya la plus grande activité dans la ville de Croton, fameuse alors par la salubrité de sa situation, l'excellence de ses médecins et la vigueur de ses athlètes, et dont l'emplacement reste aujourd'hui désert, tandis que son nom, sous la forme Cortone, est devenu celui d'une modeste localité. La colonie achéenne venait de succomber dans la lutte avec son ancienne rivale, la frivole Sybaris; l'humiliante défaite avait préparé les esprits à des innovations morales, religieuses et politiques. Ces dispositions favorables furent utilisées par le nouvel arrivant, qui brûlait de mettre ses idées en pratique. Il en résulta la fondation d'une communauté qui réunissait dans son sein les représentants des deux sexes, admettait divers degrés d'initiation, et, grâce à de prudentes gradations dans la sévérité de la règle, exerçait son influence sur des cercles étendus. Un réveil puissant des âmes, qui se manifesta à l'intérieur par l'établissement d'un régime aristocratique rigoureux, et à l'extérieur par des succès militaires, fut le fruit de cette réforme, qui ne resta pas longtemps confinée à Croton, mais se propagea dans d'autres villes de la Grande Grèce, comme Tarente, Métaponte et Caulonia. Une réaction ne pouvait manquer de se produire. La lutte des classes, déjà existante, devait gagner en violence dès que le parti aristocratique, transformé par des dogmes et des usages particuliers en une confrérie religieuse et sociale fortement organisée, et devenu état dans l'état, se comporta à l'égard de la masse des citoyens avec plus de raideur et de morgue qu'auparavant. Le parti populaire se plaignait de n'avoir pas une part suffisante aux privilèges politiques; à cela s'ajouta son aversion pour l'intrus et pour ses innovations singulières, et surtout

---

<sup>111</sup> Chaignet, *Pythagore et la phil. pythag.*, I, 40-1 et 48, montre par de bonnes raisons qu'il est très croyable que Pythagore ait visité l'Égypte. Sur les pratiques empruntées aux prêtres égyptiens, cf. Hérodote, II, 81 (et II, 37), où les Pythagoriciens ne sont, il est vrai, pas nommés, mais où l'accord sur la défense — bien connue de toute l'antiquité — de manger des fèves, est frappant. Rohde, *op. cit.*, II, 164, note 1, a très bien expliqué pourquoi Aristoxène a nié ce dernier point. Toutefois, comp. maintenant L. v. Schröder, *Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda.* (Wiener Zeitschrift f. Kunde d. Morgenlands, XV 187 sq.)

le ressentiment personnel de ceux qui avaient demandé leur admission dans la communauté et n'en avaient pas été jugés dignes. Une catastrophe aussi terrible que celle qui a mis fin, au moyen âge, à l'ordre des Templiers frappa l'association pythagoricienne de Crotona, dont les membres, à ce que l'on prétend, trouvèrent la mort dans l'incendie du local de leurs réunions peu avant l'an 500. Nous ne sommes pas assez bien renseignés sur cet événement pour savoir si Pythagore lui-même en fut victime ou s'il était déjà mort à cette date. Les succursales de l'ordre éprouvèrent le même sort. Dès lors, sans doute, la doctrine de Pythagore eut encore des adhérents, mais c'en était fait de l'association elle-même. Dans la métropole, ce fut le sol de la Béotie qui se montra le plus favorable aux membres dispersés de l'école ; le grand Epaminondas reçut les leçons de quelques-uns d'entre eux ; d'autres se rendirent à Athènes, et préparèrent la fusion des doctrines pythagoriciennes avec celles des autres écoles philosophiques, et notamment de l'école socratique. A la fin, le Pythagorisme se décomposa pour ainsi dire dans les éléments disparates que le génie d'une personnalité puissante avait fait entrer dans le cadre d'un système. Le côté positif et scientifique de la doctrine, nous voulons dire les mathématiques et la physique, fut repris par des spécialistes, tandis que les pratiques et les maximes religieuses ou superstitieuses continuèrent à être observées dans les cercles orphiques.

## II

C'est dans le premier de ces domaines que l'école pythagoricienne a acquis des titres impérissables. Nous nous inclinons avec respect devant le génie de ces hommes qui ont frayé la voie à la science, qui nous ont appris à pénétrer le secret des forces naturelles et, par suite, à les dominer. Et ici, une remarque d'une portée générale s'impose à nous. On a reproché aux Pythagoriciens, dans l'antiquité comme de nos jours, et pas tout à fait à tort, les caprices de leur imagination, le caractère aventureux de leur doctrine. Mais on éprouve un vrai plaisir à montrer que les facultés imaginative et émotive, et le sens du beau et de l'harmonieux qui réside en elles n'ont pas pour unique effet d'entraver parfois la recherche scientifique, mais qu'elles l'ont aussi fécondée de la manière la plus décisive ; qu'en lui donnant des ailes, elles lui ont permis d'atteindre à des sommets inaccessibles au simple raisonnement. Pythagore cultivait avec ardeur la musique, qui, dans le cercle de ses adhérents, a toujours joué un rôle considérable comme moyen d'exciter ou d'apaiser les passions. Or, sans cet art, il ne serait sûrement jamais arrivé à sa découverte la plus importante et la plus féconde, à démontrer que la

hauteur des sons dépend de la longueur des cordes vibrantes. Le monocorde sur lequel il fit les expériences qui devaient fonder l'acoustique « se composait d'une corde tendue sur une caisse de résonance avec un chevalet mobile, qui permettait de partager la corde en parties de longueurs diverses, et ainsi de produire des sons différents, plus hauts ou plus bas, sur une seule et même corde<sup>112</sup>. » Grand fut l'étonnement de ce chercheur, versé à la fois dans les mathématiques et la musique, lorsque cette simple expérience lui eut révélé d'un coup le règne merveilleux d'une loi dans un domaine jusque-là absolument fermé à l'investigation scientifique. Sans que, en réalité, il eût pu déterminer le nombre des vibrations nécessaires à la production de chaque son, mais seulement en mesurant la longueur de la corde, cause matérielle d'où résulte chacun de ces sons, il avait plié aux règles mathématiques et introduit dans la catégorie des quantités calculables un fait jusqu'alors insaisissable, indéterminable, et, pour ainsi dire, immatériel. C'est là l'une des chances les plus extraordinaires que connaisse l'histoire des sciences. Car tandis qu'ailleurs — qu'on songe à la chute des corps et au mouvement — les lois fondamentales sont profondément cachées et ne peuvent être isolées et rendues visibles à l'œil de l'observateur que par les appareils les plus ingénieux, ici l'expérience la plus simple qu'il soit possible d'imaginer suffit pour mettre en lumière un principe auquel est soumis un cycle immense de phénomènes naturels. Les intervalles des sons — quarte, quinte, octave, etc. — que, seule jusque là, avait pu distinguer avec certitude l'oreille fine et exercée du musicien, mais que l'on ne pouvait ni expliquer à d'autres ni ramener à des causes tangibles ou intelligibles, étaient maintenant liés à des rapports numériques clairs et précis. Le fondement de la mécanique des sons était posé ; quelle autre mécanique pouvait encore paraître inaccessible ? Grande fut la joie causée par cette merveilleuse découverte ; sûrement elle contribua à faire franchir aux spéculations des Pythagoriciens toutes les bornes de la prudence. De ce point, qui est le plus clair de la doctrine, il n'y a qu'un pas à faire pour tomber dans le plus obscur, la mystique des nombres, qui, à première vue, nous paraît si incompréhensible, si opposée même à la raison. Un des phénomènes les plus fugitifs, le son, s'était montré mesurable dans l'espace. Or la mesure de tout ce qui est espace, c'est le nombre. Rien de plus naturel, donc, puisqu'il exprime le règne de lois universelles, que de le considérer comme la base et l'essence des choses elles-mêmes !

Qu'on se rappelle les tentatives vaines, parce que contradictoires, des physio-

---

<sup>112</sup> Roth, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie* ; II, 785-6. Dans ce qui suit, je me conforme aussi à sa manière de représenter et de concevoir cette expérience fondamentale d'acoustique.

logues ioniens pour découvrir l'élément stable dans tous les changements, celui qui leur survit, la matière primordiale en un mot. Les hypothèses d'un Thalès et d'un Anaximandre ne pouvaient procurer une satisfaction durable, mais l'aspiration, qui leur était commune, de trouver, selon le mot de Schiller, «le pôle fixe dans le flux des phénomènes», pouvait et même devait survivre à leur échec. Alors s'ouvrit à l'œil étonné de Pythagore et de ses disciples le suggestif spectacle de la régularité universelle de la nature liée à des rapports numériques. Quoi d'étonnant que ce principe formel reléguât pour un temps le principe matériel à l'arrière-plan, et se substituât à lui, en se faisant envisager, pourrait-on dire, comme quasi-matériel? La question du principe primordial fut abandonnée, ou, pour parler plus exactement, se présenta sous une autre forme. L'essence du monde, ce ne fut plus ni le feu, ni l'air, ni même une essence primitive embrassant en elle toutes les oppositions matérielles, comme l'infini d'Anaximandre; le trône devenu vacant fut occupé par l'expression de la loi générale, par le nombre lui-même. Mais quant à considérer ce dernier comme l'essence intime du monde, et non comme la simple expression de rapports, ce renversement presque incompréhensible de l'opinion naturelle, découlait des solutions données jusque-là à ce problème, et que nous venons de rappeler; mais on y arrivait aussi en partant d'une autre considération. La qualité de la matière jouait dans les recherches de cette école un rôle infiniment moindre que les formes que cette matière était susceptible de revêtir dans l'espace. Ici l'habitude croissante de l'abstraction conduisait à accorder aux concepts d'autant plus d'autorité et de valeur qu'ils étaient plus éloignés de la réalité concrète. Nous possédons la faculté de séparer d'un corps par la pensée les surfaces qui l'entourent; de ces surfaces les lignes qui les limitent, ou, plus exactement, de faire abstraction momentanément de ce qui est corporel ou superficiel, et de considérer les surfaces et les lignes comme si, en vérité, elles étaient quelque chose par elles-mêmes. Les Pythagoriciens attribuaient à ces abstractions, à ce que nous assure expressément Aristote<sup>113</sup>, non seulement une entière, mais encore une plus haute réalité qu'aux objets concrets dont elles sont dérivées. Le corps, se disaient-ils, ne peut pas exister sans les surfaces qui l'entourent, mais celles-ci le peuvent sans lui. Ils n'en jugeaient pas autrement des lignes par rapport aux surfaces, et enfin des points dont se compose la ligne. Mais ces points, dernières unités de l'espace, que non concevons comme dépourvus non seulement d'épaisseur, mais encore de longueur et de largeur, et par conséquent de toute étendue — abstraction qui a son utilité quand il ne s'agit pas de l'étendue elle-même, mais seulement d'une limitation de l'éten-

---

<sup>113</sup> *Métaphysique*, I, 5; III, 5; VII, 2.

due — ces points, les Pythagoriciens les identifiaient avec l'unité, c'est-à-dire avec l'élément du nombre. C'est ainsi que celui-ci leur apparut en quelque sorte comme le principe fondamental dans lequel le monde non seulement se résout pour la pensée, mais encore dont il est sorti, dont il se compose, dont il est bâti. La ligne étant déterminée par deux points, était identifiée à la dualité ; la surface à la triade, le volume à la tétrade. Cette erreur fut favorisée par une particularité de la langue et de la pensée grecques, particularité aussi innocente dans son principe que dangereuse dans ses conséquences<sup>114</sup>. L'analogie entre les nombres et les figures géométriques a conduit à nommer les propriétés des premiers par des expressions qui, en vérité, ne conviennent qu'aux secondes. Nous aussi, si nous ne parlons plus de nombres oblongs ou cycliques, du moins, suivant en cela l'usage, de nos maîtres grecs, nous parlons encore de nombres carrés ou cubiques ; mais, par cette appellation, nous ne disons rien d'autre sinon que ces produits sont avec leurs facteurs dans le même rapport que l'étendue d'une surface ou d'un volume l'est aux nombres servant à mesurer ses dimensions linéaires. Est-ce aller trop loin de dire que ce procédé artificiel d'expression était fait pour embrouiller des esprits encore peu habitués à manier des abstractions ? Le parallélisme des deux séries de phénomènes ne pouvait-il pas être regardé comme une identité ? La forme ou la figure de l'étendue ne pouvait-elle pas paraître essentiellement identique au nombre qui exprime la quantité d'unités de l'espace contenues en elle ? Le nombre ne devait-il ou ne pouvait-il du moins pas être envisagé comme un principe, ou, comme nous disons encore aujourd'hui, une racine de la surface et du volume ? Et en particulier l'expression « élever un nombre au cube » ne pouvait-elle pas directement enfanter l'illusion qu'un corps, c'est-à-dire un objet, naît d'un nombre comme un composé se forme de ses éléments ? Et dans des expressions trompeuses comme celles que nous venons de citer, la doctrine pythagoricienne des nombres n'est-elle pas contenue en germe dans son entier ou du moins plus qu'à moitié ?

Plus qu'à moitié, disons-nous ; car une partie de la théorie des nombres, et même la partie la plus surprenante, semble, au premier abord du moins, se dérober à cette explication. Non seulement le monde matériel, mais encore le monde spirituel fut ramené aux nombres. La santé, par exemple, était considérée comme identique au nombre sept ; l'amour et l'amitié comme équivalant à l'harmonie, et comme celle-ci trouvait sa plus parfaite expression dans l'octave, au nombre huit ; la justice à un carré, évidemment pour cette raison que l'idée de la rétribu-

---

<sup>114</sup> Sur ce point, Zeller exprime des idées tout à fait analogues aux nôtres *Philosophie der Griechen*, 5<sup>e</sup> éd., I, 404-406.

tion : « œil pour œil » fait songer à la formation d'un nombre au moyen de deux facteurs égaux. Une application analogue de la loi d'association des idées reliait sans aucun doute les concepts aux nombres correspondants, même dans les cas où nous ne pouvons saisir le rapprochement.

Mais quel était le but de ce jeu d'esprit poursuivi avec une absolue gravité? Que pensaient les Pythagoriciens en déclarant que les nombres étaient la vraie essence des choses, même dans les domaines intellectuel et moral? La réponse à cette question pourrait être formulée à peu près dans les termes suivants : du moment que le nombre était devenu le type de la réalité dans le monde des corps, il devenait inévitable que l'on attribuât la même nature aux autres réalités — et à cette époque et longtemps après encore, les concepts que nous considérons comme des abstractions étaient tenus pour des réalités. Si difficile qu'il soit pour nous de nous replacer à ce point de vue, ils se trouvaient en quelque sorte obligés ou de nier l'existence de la santé, de la vertu, de l'amour, de l'amitié, etc., ou d'en voir l'essence intime dans ce qui s'était révélé l'essence de tout le réel, c'est-à-dire dans les nombres<sup>115</sup>. Il faut aussi se souvenir de la fascination qu'exercent ceux-ci, non seulement, comme le montre l'histoire des religions, sur l'esprit des masses, toujours enclin à l'illusion, mais encore, à l'occasion, sur des esprits vigoureux et déliés; il faut se représenter combien est enivrante l'atmosphère subtile de ces abstractions générales pour ceux qui en habitent exclusivement les hauteurs, ou qui ne trouvent pas un contrepois suffisant dans des occupations ou des facultés d'un autre caractère. La « sainteté » du nombre trois se rencontre déjà chez Homère toutes les fois que l'on réunit dans une même invocation une trinité de dieux, par exemple Zeus, Athéné et Apollon. Le culte des ancêtres honore particulièrement, dans la série des ascendants, le père, le grand-père et l'arrière-grand-père sous le nom de *tritopatores* ou trinité des pères; le chiffre trois et son carré neuf jouent le rôle le plus important non seulement chez les Grecs et les Italiens, mais encore chez les Aryens de l'Orient : dans le nombre des victimes expiatoires, des libations, des cérémonies funèbres, des Grâces, des Parques, des Muses, etc.; il n'est guère nécessaire de mentionner le Trimurti hindou, trinité de Brahma, Vischnou et Siva, et les conceptions religieuses analogues; les trinités des essences primordiales chez les Orphiques et chez Phérécyde. Les Pythagoriciens attribuaient la sainteté de ce nombre au fait qu'il renferme en lui le commencement, le milieu et la fin, et cet argument n'a pas laissé de faire impres-

---

<sup>115</sup> Voir les preuves, cette fois très dispersées, dans Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, 1469 sq.

sion même sur un grand esprit comme Aristote<sup>116</sup>. Dans les spéculations d'un Giordano Bruno<sup>117</sup> et d'un Auguste Comte<sup>118</sup>, nous ne sommes pas peu surpris de retrouver les échos de la théorie pythagoricienne des nombres. Le rôle que jouent dans celle-ci la triade, la tétrade et la décade, est remplacé, dans la phase religieuse de la pensée de Comte, par la signification qu'il attribue aux nombres premiers. Enfin, un des chefs des philosophes naturalistes du siècle passé, Laurent Oken, n'a pas hésité à écrire parmi ses aphorismes la phrase suivante : « Tout ce qui est réel, déterminé, fini, l'est devenu par des nombres, ou, pour parler plus exactement, tout ce qui est réel n'est absolument pas autre chose qu'un nombre<sup>119</sup>. » Nous ne devons donc absolument pas être étonnés d'entendre les Pythagoriciens nous dire que l'Unité ou Monade renferme les deux oppositions fondamentales, base de l'Univers, l'Illimité et le Limité; que de leur mélange, opéré par l'Harmonie, sont sortis les nombres qui constituent l'essence de toutes choses et par là même le monde : en effet, les nombres impairs correspondent au Limité et les pairs à l'Illimité; et que de plus la décade, en tant que somme des quatre premiers nombres ( $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ) est le plus parfait de tous. Nous n'avons pas lieu d'être surpris davantage d'une doctrine d'origine babylonienne, accueillie avec empressement et tenue en grand honneur par les Pythagoriciens, celle qu'expose la « table des oppositions<sup>120</sup> ».

D'après cette table, de l'opposition du Limité et de l'Illimité, cause de l'Univers, est issue une série de neuf autres oppositions : impair et pair, unité et pluralité, droit et gauche, masculin et féminin, droit et courbe, lumière et obscurité, bien et mal, carré et rectangle. De ce point s'éleva de bonne heure un brouillard qui, dans l'esprit vieillissant de Platon, enveloppa la brillante théorie des Idées, et qui a étendu son obscurité sur de nombreux essais postérieurs de spéculation. Lorsque, au commencement de notre ère, l'ancien monde épuisé concentra en un seul la majorité des systèmes positifs, le néo-pythagorisme compléta le brouet peu appétissant ainsi obtenu en y ajoutant, pour sa part, le mysticisme, seul condiment qui pût le rendre acceptable aux palais blasés des contemporains.

Ainsi, donc, s'écriera peut-être avec étonnement plus d'un lecteur, les premiers

<sup>116</sup> Cf. Aristote, *de Coelo*, I, 1. — Sur la sainteté du nombre 3, cf. Usener, *Der heilige Theodosios*, 135, et aussi *Ein altes Lehrgebäude der Philologie* (Münchner akad. Sitzungsberichte, 1892, pp. 591 sq.).

<sup>117</sup> Cf. son livre *De monade, numero et figura*.

<sup>118</sup> Cf. sa *Politique positive*, I, préface, et sa *Synthèse subjective*.

<sup>119</sup> *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 2<sup>e</sup> éd., p. 12. Relativement à ce qui suit, cf. Aristote, *loc. cit.*

<sup>120</sup> Le passage essentiel est Aristote, *Métaphysique*, I, 5. C'est d'après une indication de Lenormand-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9<sup>e</sup> éd., V, 181, que j'attribue à cette table une origine assyrio-babylonienne.

chercheurs « exacts » auraient été les premiers et les plus influents des mystiques ? Eh bien ! oui. Et cet étonnement nous paraît trahir une connaissance insuffisante de la nature de l'esprit mathématique. Sans doute la clarté et la pénétration de la pensée — qui parfois peuvent se développer au point de faire ignorer de parti pris les obscures énigmes du monde — sont le fruit de la recherche inductive, et celle-ci est toujours précédée du brillant flambeau de la science de l'espace et du nombre. Mais l'expérience et l'observation n'occupaient qu'une place relativement petite dans le Pythagorisme, parce que l'art de l'expérimentation était encore dans l'enfance, et que les disciplines mathématiques n'avaient pas fait encore assez de progrès pour s'appliquer d'une manière quelque peu étendue à l'étude de la nature. A part l'expérience d'acoustique que nous avons mentionnée plus haut, nous ne sachons pas que le fondateur de l'école ait rien tenté dans ce domaine, tandis que les services rendus par lui à la géométrie et à l'arithmétique ne sont contestés de personne : qu'on songe au théorème qui porte son nom et à la théorie des proportions<sup>121</sup>. Mais l'esprit exclusivement mathématique présente des caractères très différents. Le pur mathématicien est toujours enclin aux jugements absolus.

Et comment en pourrait-il être autrement ? Il ne connaît que des démonstrations exactes ou des démonstrations fausses. Le sens des nuances, l'art de se plier aux faits, l'habile souplesse de l'esprit historique, lui sont étrangers. De là, soit dit en passant, l'opposition tranchée que l'on constate entre Héraclite, le père du relativisme, et l'absolutisme des « mathématiciens ». L'attitude de ces derniers à l'égard de ce qui n'est que probable et de l'indémontrable dépend en une mesure étonnante des hasards du tempérament et de l'éducation. Ils se sentent tout à fait embarrassés à l'égard des traditions religieuses et populaires. L'un les rejette en bloc comme absurdes parce qu'elles insultent à sa raison ; l'autre les accepte sans la moindre objection, parce que leur antiquité les rend respectables à ses yeux. Enfin, le fier édifice de ces sciences est construit de déductions ; la base expérimentale sur laquelle reposent ces dernières disparaît sous l'immense superstructure qu'elle supporte ; elle est d'ailleurs, en elle-même, de surface médiocre, et l'esprit s'est depuis si longtemps familiarisé avec elle qu'il en méconnaît facilement l'origine empirique. Par là s'explique que, pour ceux qui cultivent ces disciplines, le solide enchaînement d'une doctrine ne tient que trop souvent lieu des preuves extérieures quand celles-ci font défaut ; la rigueur des déductions se concilie fort bien chez eux avec l'arbitraire et la subjectivité dans l'établissement

---

<sup>121</sup> Le témoignage principal est celui d'Eudème, p. 114, éd. Spengel. Cf. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 2<sup>e</sup> éd., 137 sq.

des prémisses. Souvenons-nous en outre que l'école pythagoricienne fut fondée à une époque d'une extraordinaire crédulité; que Pythagore lui-même était animé d'instincts religieux pour le moins aussi intenses que son ardeur scientifique; que sa personnalité non seulement imposait par sa puissance, mais qu'elle était entourée de l'auréole que donnent souvent aux novateurs heureux la prédication de doctrines nouvelles et l'introduction de pratiques étranges; souvenons-nous de tout cela, et alors nous trouverons compréhensibles bien des choses qui auparavant nous avaient paru inexplicables. Les anciens Pythagoriciens étaient décriés à cause de leur manque de critique et de leurs tendances superstitieuses; ils étaient regardés comme des esprits lourds, et l'on pourrait presque dire grossiers. Plus que les adeptes des autres écoles, ils juraient sur la parole du maître: «C'est lui-même qui l'a dit», telle était leur exclamation favorite; c'était pour eux le talisman qui devait bannir tous les doutes, déjouer toutes les attaques des adversaires. On n'a pas manqué de leur reprocher de plier les phénomènes naturels à des opinions préconçues et de remplir par des fictions les lacunes de leur système. «Vivant et se mouvant dans la science des nombres, ils ont, nous dit Aristote, rassemblé et coordonné toutes les concordances qu'ils pouvaient établir entre les nombres et les harmonies d'une part, les conditions et les parties du ciel et l'ensemble de l'Univers d'autre part. Et si, par-ci par-là, il y avait quelque lacune, ils usaient d'une douce violence pour que tout, dans leur théorie, réalisât l'accord parfait. Par exemple, la décade était pour eux la perfection, et renfermait en elle toute la série des nombres, ils soutenaient que les planètes sont au nombre de dix; mais comme, en réalité on n'en voit que neuf, ils ont inventé l'Antiterre pour faire la dixième.» Le même écrivain caractérise avec plus d'acuité encore leur procédé par la phrase suivante: «Bien plus, ils construisent aussi une seconde terre, opposée à la nôtre, qu'ils désignent du nom d'Antiterre; et, en faisant cela, ils ne considèrent pas les faits pour les expliquer et formuler des théories, mais ils sollicitent les faits en vue d'établir certaines opinions et théories favorites; ils prétendent, pourrait-on dire, jouer le rôle d'auxiliaires du Créateur<sup>122</sup>.»

### III

Mais pour apprécier la justesse de ce jugement, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur l'astronomie des Pythagoriciens. C'est dans ce champ d'activité que les faiblesses et les avantages de leur méthode se montrent le plus clairement

---

<sup>122</sup> Ces deux citations sont tirées de la *Métaphysique*, I, 5, et du *de Coelo*, II, 13.

et se combinent de la manière la plus intime ; parfois même, ils se fondent en un tout indissoluble. Anaximandre, on s'en souvient, avait déjà délivré la terre de son support imaginaire, et l'avait fait planer libre dans l'espace en la plaçant au centre de l'Univers. Pythagore et ses disciples immédiats ne semblent avoir mis en question ni son état d'équilibre ni sa position centrale<sup>123</sup>. Mais Anaximandre, abandonnant la conception primitive qui faisait de la terre un disque plat, s'était contenté de lui donner la forme d'un tambourin. Pythagore alla plus loin. Il reconnut et proclama qu'elle était sphérique. Quelle considération l'a conduit à cette première découverte ? L'a-t-il due à une explication exacte des phénomènes ? Avait-il constaté, par exemple, la rotondité de l'ombre que projette la terre sur la lune lors des éclipses ? Ou bien admettait-il sans raison que, le ciel lui-même étant une sphère, il devait en être de même de chacun des corps célestes ? Ou enfin se laissait-il guider par ce préjugé que la forme « la plus parfaite », c'est-à-dire la forme sphérique, devait être la leur ? Nous ignorons lequel de ces motifs eut la plus grande part à sa conclusion ou si l'un d'eux en eut le mérite exclusif. Quoi qu'il en soit, un nouveau et grand pas était fait dans le sens de la théorie de Copernic, c'est-à-dire de la vérité. Car le philosophe de Samos attribuait la forme sphérique non seulement à la terre, mais sans aucun doute aussi à la lune, au soleil et aux planètes, dont les phases avaient peut-être donné la première idée de la vraie théorie ; et par là le globe que nous habitons perdait la position particulière et privilégiée qu'on lui avait indûment accordée. Il devenait un simple astre au milieu des astres. La forme sphérique était celle aussi qui le rendait le plus propre à se mouvoir dans l'espace. Le navire, pourrait-on dire, avait reçu la forme la plus appropriée au voyage ; les câbles d'amarrage étaient coupés ; il ne manquait plus qu'un motif pour le faire sortir du port où il séjournait. Ce motif, la contrainte exercée par l'observation toujours plus attentive des faits, combinée avec les hypothèses de l'école pythagoricienne, l'a fourni. Et en même temps, elle

---

<sup>123</sup> A ce sujet, et sur ce qui suit, cf. avant tout Schiaparelli, *I precursori di Copernico nell' antichità*. (Memorie del R. Istituto Lombardo. XII 383). Cette argumentation concluante est empruntée par H. Berger, *Wissenschaftliche Erdkunde der Griechen*, II 4 sq., qui y ajoute, de son propre fonds, bien des choses excellentes. Cf. encore Rudolf Wolf, *Geschichte der Astronomie*, 5, 26 et 28. Berger laisse ouverte la question de savoir si la découverte de la sphéricité de la terre est d'origine non-grecque. Il aurait pu la résoudre négativement. Il sait fort bien lui-même que cette opinion était étrangère aux Babyloniens, d'après Diodore, II, 31, dont l'indication est absolument confirmée par l'étude des sources originales. Dans un essai cité par Berger, p. 7, note 3, H. Martin attribue aux Égyptiens la connaissance de la sphéricité de la terre. Cette opinion est contredite par l'exposé que fait un des savants les plus autorisés en cette matière, Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Les Origines pp. 16 et 17, des conceptions égyptiennes à ce sujet.

*ORPHÉE ET PYTHAGORE*

a conduit à la conception d'un système astronomique qui, sans doute, a été assez souvent tourné en ridicule, mais qui, considéré à la claire lumière de la science impartiale d'aujourd'hui, se révèle comme l'une des créations les plus caractéristiques et les plus brillantes de l'esprit grec.

## CHAPITRE IV : DÉVELOPPEMENT DES DOCTRINES PYTHAGORICIENNES

I. Le système cosmique de Philolaos. Mouvement diurne de la terre. Le feu central. Motifs de la théorie de ce feu. Beauté de cette image du monde. — II. L'harmonie des sphères. La fictive Antiterre. Ekphantos enseigne la rotation de la terre autour de son axe. Aristarque, Copernic de l'antiquité.

### I

Voltaire a appelé l'astronomie néo-pythagoricienne, à laquelle se rattache le nom de Philolaos, un « galimatias », et Sir George Cornewall Lewis la flétrit du nom de « fantasmagorie<sup>124</sup> ». Le grand Français, souvent précipité dans ses jugements, et l'Anglais, porté plutôt à trop de conscience, se sont ici également mépris. Cette astronomie est sans doute un mélange de vérité et de fiction. Mais la vérité en formait l'amande prête à germer, d'où devait sortir une pousse vigoureuse, tandis que la fiction n'en était que l'enveloppe qui allait bientôt se déchirer et se dissiper comme une nuée au souffle du vent.

Pour comprendre les origines de cette cosmographie, il est nécessaire de s'arrêter un instant aux phénomènes les plus ordinaires du ciel. Chaque jour, le soleil accomplit sa course de l'est à l'ouest. Mais, en même temps, à partir du solstice d'hiver, il s'élève plus haut dans le ciel, pour redescendre graduellement, dès le solstice d'été, du point culminant auquel il atteint. Combinés l'un avec l'autre, son mouvement diurne et son mouvement annuel nous offrent l'image de pas

---

<sup>124</sup> Voltaire, *Œuvres complètes*, éd. Baudoin, LVIII p. 249. Sir George Cornewall Lewis, *An historical survey of the astronomy of the ancients*, p. 189. Les indications de fait sur lesquelles se fonde notre exposé se trouvent réunies pour la plus grande part dans la magistrale dissertation citée plus haut de Schiaparelli. Nous avons beaucoup profité aussi de l'interprétation qu'il en donne dans ce travail et dans un second non moins remarquable: *Le Sfere omocentriche*, etc., Milan 1876. Le premier qui ait jeté quelque lumière dans cette confusion est Böckh dans son livre: *Philolaos des Pythagoreers Lehren*.

de vis ou de spirales analogues à celles que présente une coquille de colimaçon, c'est-à-dire que les intervalles compris entre les cercles deviennent de plus en plus étroits à mesure qu'ils s'approchent davantage du sommet. Cette image n'était pas pour satisfaire les esprits qui s'apprêtaient à étudier les mouvements célestes avec la conviction qu'ils doivent être « simples, constants et réguliers<sup>125</sup> ». On peut taxer cette conviction de préjugé. C'était, en partie du moins, une opinion préconçue, mais elle a été légitimée par les faits en une mesure d'autant plus grande qu'ils ont été plus exactement connus, et même là où la confirmation a manqué, ce préjugé a rendu les meilleurs services comme méthode de recherche ; autant en peut-on dire de la présomption analogue d'une finalité générale dans la structure des organismes. Le moyen de se débarrasser de toute irrégularité et de toute confusion n'était pas impossible à trouver. Un mouvement composé peut être irrégulier, sans que le soient les mouvements simples dont il est la résultante. Il suffisait de considérer les choses séparément : le but était atteint si le mouvement diurne du soleil était envisagé indépendamment du mouvement annuel. Alors se fit jour dans l'esprit de ces investigateurs primitifs la pensée géniale que le mouvement diurne du soleil, de même que celui de la lune et du ciel étoilé en général, n'est pas réel, mais seulement apparent. L'hypothèse que la terre se meut de l'ouest à l'est dispensait de croire au mouvement opposé du soleil, de la lune, des planètes et du ciel des étoiles fixes. Ces Pythagoriciens ont-ils donc immédiatement reconnu et enseigné la rotation de la terre autour de son axe ? Non pas tout à fait, mais un mouvement dont les effets étaient exactement les mêmes. C'était en quelque sorte la rotation autour de son axe d'un globe terrestre considérablement agrandi dans sa circonférence. Ils faisaient tourner la terre en vingt-quatre heures autour d'un centre dont la nature nous occupera tout à l'heure. Tout d'abord, un instant de réflexion convaincra le lecteur que, pour n'importe quel point de la surface terrestre, en ce qui concerne sa position à l'égard du soleil, de la lune et des étoiles, il est parfaitement indifférent que la sphère sur laquelle il se trouve tourne autour de son axe dans l'espace d'un jour, ou que, en présentant toujours sa face du même côté, elle décrive un mouvement circulaire qui la ramène à son point de départ exactement au bout du même temps. On ne saurait trop apprécier la grandeur de cette découverte. En proclamant qu'il y a des mouvements célestes apparents, les Pythagoriciens avaient brisé la barrière qui s'opposait aux progrès ultérieurs. En cessant d'enseigner que la terre est au centre du monde et qu'elle s'y tient immobile, ils ouvraient la voie qui devait conduire à la théorie de Copernic et qui, en réalité — fait trop peu

<sup>125</sup> Cf. Geminus, chez Simplicius, *Phys.* 292, 26-7 Diels.

généralement connu — y a conduit en un temps étonnamment court. On n'a pas d'abord découvert la théorie de la rotation, mais seulement un équivalent? Et qui pourrait s'en étonner? Nous ne percevons jamais le mouvement d'un astre autour de son axe, tandis que nous observons jour par jour, heure par heure, ses déplacements dans l'espace. Il était donc tout naturel que l'imagination scientifique, dans le puissant effort qu'elle fit pour déjouer une première fois l'illusion des apparences sensibles, remplaçât l'immobilité apparente de la terre par un mouvement analogue aux modèles connus, et non par un mouvement unique en son genre, en dehors de tout ce qui avait été constaté jusque-là.

Autour du même centre que la terre, on fit aussi tourner ces astres, que l'on avait cru jusque-là se mouvoir autour de la terre elle-même comme autour d'un centre : d'abord la lune, qui devait accomplir sa course en un mois ; puis le soleil, qui devait accomplir la sienne en une année ; puis les cinq planètes visibles à l'œil nu, qui devaient, à l'exception de Mercure et de Vénus, y mettre des temps incomparablement plus longs ; enfin, le ciel des étoiles fixes, dont la révolution diurne était reconnue purement apparente, était également doté d'un mouvement circulaire, mais extrêmement lent, soit simplement par analogie avec les autres corps célestes, soit, ce qui est beaucoup plus probable, parce qu'on s'était déjà aperçu de ce changement de position que nous connaissons sous le nom de précession des équinoxes<sup>126</sup>. Comme on connaissait aussi l'inclinaison du plan

<sup>126</sup> C'est à tort, selon nous, que Schiaparelli nie le mouvement du ciel des étoiles fixes dans le système de Philolaos (*I precursori, etc.*, p. 7 du tirage à part). Dans ce cas, nous devrions attribuer à nos autorités, notamment à Aristote, qui parle de dix corps célestes en mouvement (*Métaph.*, I, 5) une erreur à peine compréhensible. Il est d'ailleurs contraire au sens si fortement marqué des Pythagoriciens pour la symétrie de supposer qu'ils aient attribué le repos au seul ciel des étoiles fixes. Sans doute, ils ne pouvaient plus croire au mouvement diurne de ce ciel, qu'ils avaient justement remplacé par la rotation de la terre. « Quelle alternative reste-t-il donc, se demande Böckh, op. cit., 118, que d'identifier le mouvement du ciel des étoiles fixes avec la précession des équinoxes? » Plus tard, Böckh a renoncé à cette opinion (*Manetho und die Hundsternperiode*, p. 54), mais il y est finalement revenu, quoique d'une manière hésitante (*Das kosmische System des Platon*, p. 95). Sur ce point, nous nous rangeons absolument à son avis, en raison surtout de la considération suivante. La précession des équinoxes est un phénomène dont la connaissance, comme le remarque justement Martin (*Etudes sur le Timée de Platon*, II 98), n'exige que des observations longues et assidues, mais sans aucune théorie mathématique quelconque. Il est à peine croyable en soi qu'un changement dans la position des astres, qui, dans le cours d'une année seulement, s'élève à plus de 50 sec., ait pu rester longtemps inaperçu. Mais cela devient tout à fait incroyable quand on considère le fait sur lequel un spécialiste, le Dr Robert Fröbe, de l'observatoire de Vienne, a attiré mon attention. Les indications fournies par Philolaos et d'autres anciens Pythagoriciens sur la vitesse angulaire des mouvements planétaires sont approximativement exactes. Elles n'ont pu l'être que grâce à des observations prolongées et répétées, puisqu'on ne possédait aucun autre moyen d'éliminer les erreurs les plus grossières — alors inévitables — d'observation. Nous ne pouvons pas taire toutefois que Martin, dans

dans lequel s'accomplit chaque jour le mouvement du soleil (ou, comme on l'admettait maintenant, de la terre), par rapport au plan des mouvements annuels du soleil, de la lune et des planètes, en d'autres termes la position oblique soit de l'équateur, soit de l'écliptique, la nouvelle conception était absolument suffisante pour expliquer le changement des saisons.

Mais quel était le centre autour duquel les corps célestes devaient se mouvoir en cercles concentriques? Ce n'était pas un centre idéal, mais un corps réel, le feu universel ou central, «fiction absurde et fantastique,» disent les détracteurs de la théorie de Philolaos; «résultat de raisonnements par analogie, dont la force devait être presque irrésistible», peuvent répondre ceux qui, d'un jugement équitable, savent se replacer dans les conditions où se trouvait alors la pensée scientifique. Que les corps célestes décrivent des cercles, cette opinion non seulement se rapprochait beaucoup de la vérité, mais — pour ne pas parler des arcs de cercle que le soleil et la lune décrivent au firmament, — elle était pour ainsi dire commandée par le fait que celles des étoiles fixes qui entourent le pôle et qui ne se couchent jamais, exécutent à nos yeux des mouvements circulaires. Et si ce dernier mouvement, comme celui du ciel des étoiles fixes en général, avait été reconnu n'être qu'apparent, le mouvement diurne de la terre qui le remplaçait devait pourtant conserver le même caractère. Par là était donné le modèle auquel devaient correspondre les mouvements des corps célestes en général. Mais quelle expérience tentée sur la terre nous montre des mouvements circulaires sans un centre réel? La roue se meut autour de son axe; le caillou que nous lançons au moyen d'une fronde tourne autour de la main qui le tient et le met en mouvement. Et quand, enfin, une fête religieuse invitait à la danse les hommes et les femmes de la Grèce, c'est autour de l'autel d'une divinité que s'exécutait le rythme de leurs pas.

Mais pourquoi, demandera peut-être quelque lecteur, inventait-on un feu central alors qu'en réalité il en existe un visible à tous les yeux? On avait besoin d'un centre de mouvement et d'une source de force et de vie. Pourquoi, au lieu d'attribuer au soleil qui nous éclaire tous le rang qui lui convient, imagina-t-on un corps lumineux dont jamais l'œil humain n'a contemplé et ne devait contempler les rayons, puisque la terre n'était considérée comme habitable que sur celle de ses faces qui lui est opposée? Pourquoi, au lieu de s'abandonner à des hypothèses vaines, soustraites comme de propos délibéré à toute vérification,

---

l'article Astronomie du *Dictionnaire des Antiquités*, I, 493 b-494 a, est revenu comme Böckh de sa première opinion, et dénie la connaissance de la précession des équinoxes aux prédécesseurs d'Hipparque.

n'arrivait-on pas plutôt en droite ligne et ne s'arrêtait-on pas, satisfait, à la théorie héliocentrique ?

A cette question, il n'y a pas moins, à notre avis, de trois réponses parfaitement concluantes. Indépendamment du fait que la rupture avec les apparences sensibles ne s'opère d'ordinaire que graduellement, et que l'esprit humain s'engage de préférence dans la voie de la moindre résistance, la théorie héliocentrique ne devait venir qu'après celle de la rotation autour d'un axe. Était-il possible de faire tourner la terre autour du soleil à la fois en un intervalle d'un jour et d'une année ? Et nous avons déjà vu que la théorie de la rotation devait être précédée de son équivalent pythagoricien. Un second et puissant obstacle à la proclamation de la doctrine héliocentrique ou copernicienne gisait, croyons-nous, dans l'exacte similitude qui existe entre le soleil et la lune. Que le grand luminaire du jour et sa sœur plus modeste de la nuit, que les deux flambeaux du ciel qui se relayent réciproquement et dont la course mesure toute la durée que les deux corps lumineux si étroitement liés diffèrent totalement l'un de l'autre sur le point le plus essentiel ; que la lune soit une infatigable voyageuse, et que le soleil soit voué au repos continu, voilà ce que l'on ne pouvait sûrement se décider à croire à moins que toute autre alternative ne fût fermée à la connaissance. En troisième lieu, et surtout, le soleil, comme corps central, ne pouvait absolument pas donner à l'esprit la satisfaction que le feu central était destiné à lui donner. Notre soleil est le centre d'un système à côté duquel d'innombrables autres systèmes existent sans plan visible, sans ordonnance reconnaissable. A une constatation de cette nature, comme à tout ce qui exige un renoncement, l'esprit humain ne se résout pas, tant que la contrainte des faits ne lui enlève pas tout autre choix. En tout premier lieu, il cherche à se faire de l'Univers une image unique ; il lui répugne d'y introduire des disparates. Ce désir procède de la tendance naturelle à l'esprit de simplifier ses conceptions, et dans le cas particulier il s'y ajoutait certainement des besoins esthétiques et religieux fortement développés.

Car à l'idée de qui pourrait-il venir de contester que le sentiment et l'imagination aient eu une part essentielle dans la composition de ce tableau ? Le mouvement circulaire des corps divins dont se compose l'univers, et dont le nombre avait été élevé à la décade sacrée par la fictive Antiterre, était appelé une « danse ». Au rythme de cette danse sidérale s'ajoutait la grande vague sonore et sans cesse ondulante qui en résultait, et qui est si connue et si souvent citée sous le nom d'harmonie des sphères. Le centre du chœur céleste, le feu universel, parmi beaucoup d'autres noms — tels que ceux de « Mère des Dieux » et de « Citadelle de Zeus » — en portait deux tout à fait significatifs. Il s'appelait l'« Autel » et le « Foyer du Tout ». De même que les adorateurs entourent l'autel,

les astres circulent autour de la source première et sacrée de toute vie et de tout mouvement. Et de même que le foyer constituait le centre de toute habitation humaine et était l'objet d'un culte; de même que la flamme qui brillait sans interruption sur le foyer du Prytanée constituait le centre révérend de toute communauté grecque, ainsi le foyer universel était le centre du Tout ou du Kosmos. De ce point rayonnent la lumière et la chaleur; là, le Soleil emprunte les feux qu'il renvoie aux deux terres et à la lune; telle, la mère de la fiancée, le jour des noces, allume la flamme qui brillera dans la nouvelle demeure à celle qui brille dans la sienne; telle, la colonie nouvellement fondée emprunte son feu au foyer de la métropole.

Tous les éléments de la conception hellénique du monde convergent ici; la joie exaltée de vivre, le sentiment d'amour et de respect qu'inspire un Univers pénétré des énergies divines, le sens élevé de la beauté, de la symétrie et de l'harmonie, et par-dessus tout l'intime plaisir que procure la paix de l'État et de la famille. Aussi l'Univers, entouré par le cercle de feu de l'Olympe comme d'un rempart, a-t-il été pour ceux qui le considéraient ainsi en même temps une demeure aimée, un sanctuaire et une œuvre d'art. On ne s'est jamais, et nulle part depuis, fait du monde une image si élevée et si bienfaisante pour le cœur<sup>127</sup>.

## II

Mais nous avons maintenant à voir à quel prix l'intelligence payait cette satisfaction vraiment merveilleuse accordée au sentiment. Ce prix n'était pas exagéré. Car, même dans les « songes des Pythagoriciens », se cache habituellement une parcelle de vérité, et là où cette parcelle manquait, on s'était du moins engagé sur une voie que l'on ne pouvait poursuivre bien loin sans arriver finalement à la vérité. Qu'y a-t-il, à première vue, de plus arbitraire que la théorie de l'harmonie des sphères? Sans doute, en dernière analyse, elle découlait d'un besoin esthétique qui peut se formuler par cette question: « comment se pourrait-il que le plus magnifique des spectacles offerts à l'œil fut complètement nul pour l'oreille? » Mais l'hypothèse sur laquelle reposait la réponse n'était pas déraisonnable. Si l'espace dans lequel gravitent les astres n'est pas absolument vide, la matière qui le remplit doit éprouver des vibrations qui, par elles-mêmes, peuvent être perceptibles à l'ouïe. N'y a-t-il pas peut-être, se demandait de nos jours un savant éminent,

---

<sup>127</sup> Cf. Stobée, *Ecl.*, I, 22 (I, 195, Wachsm.) = Aétius dans les *Doxogr. Gr.*, 336-7. On a conjecturé, d'après les meilleures raisons, que le flambeau porté par la mère de la fiancée dans la cérémonie du mariage était allumé « au foyer familial ».

le distingué embryologiste Charles Ernest von Baer<sup>128</sup>, une résonance de l'espace universel, une harmonie des sphères perceptible à de tout autres oreilles que les nôtres? Et quand on s'étonnait devant eux de ce que nous n'entendons pas, en réalité, ces sons célestes, les philosophes pythagoriciens faisaient une réponse vraiment ingénieuse. Ils faisaient observer que les forgerons deviennent sourds aux coups continus et réguliers des marteaux sur les enclumes, et par là ils anticipaient sur la théorie de Thomas Hobbes en vertu de laquelle la sensation ne peut se produire à moins d'un changement dans l'excitation des sens, interruption, ou modification du degré ou de la qualité du phénomène extérieur. Le fait de croire que les différences de vitesse dans les mouvements des astres étaient capables de produire non seulement des sons de différentes hauteurs, mais encore un ensemble harmonieux, était fantaisie pure. En cela, l'imagination artistique des Pythagoriciens pouvait d'autant plus se donner libre carrière qu'ils déterminaient assez approximativement les arcs de cercle parcourus par les planètes dans des temps donnés, c'est-à-dire les vitesses angulaires de leurs mouvements, mais qu'ils étaient absolument hors d'état de calculer les distances des planètes et les vitesses absolues qui en découlent.

Mais, ici encore, nous nous sentirions aussitôt portés à les juger avec indulgence. Il y a lieu de considérer, en effet, que l'hypothèse bien fondée d'une ordonnance, d'une loi sévère régissant l'ensemble du Kosmos ne pouvait presque s'appliquer, dans le cercle des Pythagoriciens, qu'aux rapports géométriques, arithmétiques, et en raison du fait que leur doctrine de la nature était partie de l'acoustique aux rapports musicaux. A tous ces rapports étaient attribuées la simplicité, la symétrie, l'harmonie. Quant aux forces qui produisent les mouvements célestes, ils n'en savaient rien et ne s'en faisaient pas la moindre idée. C'est pourquoi, soit dit en passant, si les orbites elliptiques des planètes leur avaient été connues, leur besoin d'ordre n'en aurait reçu aucune satisfaction, car ils n'auraient pu reconnaître dans cette ligne courbe la résultante de deux forces agissant en ligne droite. « Leur ciel, nous dit Aristote, est tout nombre et harmonie<sup>129</sup>. » Une vue juste et de la plus haute importance était, pouvons-nous dire, exprimée sous une forme encore peu appropriée; on était incapable de trouver l'action d'une loi là où elle existe réellement, mais il valait pourtant mieux la chercher là où elle n'existe pas que de ne pas la chercher du tout. D'ailleurs, si,

<sup>128</sup> Charles Ernest von Baer, dans ses *Reden... und kleinere Aufsätze*. Petersbourg 1864, I, p. 264. Sur l'harmonie des sphères, cf. Th. Reinach, *La musique des sphères* dans la *Revue des études grecques*, XIII, 432 sq.; sur la raison pour laquelle on ne l'entend pas, cf. surtout Aristote, de Cœlo, II, 9.

<sup>129</sup> Aristote, *Métaph.* I, 5.

pour eux, le soleil brillait d'une lumière empruntée, il faut en accuser essentiellement le parallélisme, déjà mentionné plus haut, qu'ils établissaient entre le soleil et la lune. Peut-être aussi l'unité de l'univers telle qu'ils la concevaient leur eût-elle semblé compromise s'ils avaient supposé, si près du centre, une seconde source de lumière indépendante de la première. Se passer entièrement de cette seconde source, on ne le pouvait sans doute pas. On la trouvait dans l'«Olympe», sous le nom duquel on entendait un cercle entourant tout l'univers et renfermant tous les éléments dans leur absolue pureté; de ce cercle, le ciel des étoiles fixes et peut-être les planètes tiraient toute leur lumière, et le soleil, qui sans cela eût été exposé à de trop nombreuses éclipses, une partie de la sienne. Ce dernier astre était considéré comme un corps à la fois poreux et vitreux, de façon à pouvoir rassembler en soi et projeter au loin les rayons lumineux. En ce qui touche l'Antiterre, nous devons certainement croire avec Aristote que la «saineté» de la décade joue un rôle dans cette deuxième et étrange fiction. Toutefois, comme l'introduction d'un nouveau corps et son intercalation entre la terre et le feu central devait entraîner de nombreuses et importantes conséquences, on s'y arrêta, il est impossible d'en douter, au moins en partie, par égard pour ces conséquences, et elle se recommanda à l'esprit des Pythagoriciens pour d'autres motifs encore que celui dont parle le Stagirite. Faute d'informations, nous ne pouvons formuler ici aucun jugement sûr. Sans doute, l'opinion de Bœckh, qui voyait dans l'Antiterre un écran destiné à dérober aux habitants de la terre la vue du feu universel et à expliquer l'invisibilité de ce dernier, se révèle défectueuse. Car l'hémisphère occidental de la terre, tourné du côté de ce feu, suffit parfaitement à ce but. Il est plus probable que l'Antiterre fut imaginée parce que l'on croyait pouvoir plus facilement expliquer l'extrême fréquence des éclipses de lune si, pour cela, on disposait non seulement de l'ombre de la terre, mais encore de celle de l'astre qu'on lui opposait<sup>130</sup>.

Mais bien plus éloquente que la langue des raisonnements, est celle des faits historiques. Ceux-ci nous montrent dans l'hypothèse du feu central un ferment et non un empêchement de progrès scientifique. En moins d'un siècle et demi, s'en est dégagée la doctrine héliocentrique. Les excroissances fantaisiques du système de Philolaos en sont tombées morceau par morceau, à commencer par l'Antiterre. Cette fiction a reçu le coup de mort de l'élargissement de l'horizon géographique. Lorsque, pour le plus tard, au IV<sup>e</sup> siècle, on obtint des renseigne-

<sup>130</sup> En elles-mêmes, sans doute, les éclipses de soleil sont plus fréquentes. Ainsi, dans l'espace de temps envisagé par Oppolzer dans son *Canon der Finsternisse*, on compte 8000 éclipses de soleil contre 5200 de lune. Mais, sur n'importe quel point particulier de la terre, on observe un nombre sensiblement plus considérable des secondes que des premières.

ments plus exacts sur le grand voyage d'exploration du Carthaginois Hannon, et que l'on apprit qu'il avait dépassé les colonnes d'Héraklès (Gibraltar) et franchi la limite occidentale de la terre, jusque-là considérée comme infranchissable<sup>131</sup>; lorsque, peu après, la configuration de l'Asie orientale prit des contours plus précis, grâce à l'expédition d'Alexandre en Inde, le sol commença à vaciller, sur lequel s'était élevé l'échafaudage des hypothèses pythagoriciennes. On était pour ainsi dire monté sur la plate-forme de laquelle on aurait dû voir la prétendue Antiterre. Et comme on ne la voyait pas plus que le feu central, forcé lui aussi dans sa dernière retraite, cette partie de la cosmographie pythagoricienne s'écroula. Et ce ne fut pas tout. Avec le centre fictif du mouvement circulaire supposé de la terre, celui-ci fut également abandonné; et à la place de ce que nous avons appelé l'équivalent de la théorie de la rotation, celle-ci fit son apparition. Ekphantos, l'un des plus jeunes Pythagoriciens, a enseigné le mouvement de la terre autour de son axe. Cette première étape sur le chemin de la théorie héliocentrique fut bientôt suivie d'une seconde. Le remarquable accroissement de clarté qu'éprouvent parfois les planètes avait d'abord été observé sur Mercure et Vénus. On ne pouvait manquer d'expliquer le phénomène par sa vraie cause, c'est-à-dire par une plus grande proximité de ces astres de notre terre. Et par là éclatait l'impossibilité de leur faire parcourir des cercles concentriques autour de celle-ci. Et comme précisément ces deux plus proches voisins du soleil trahissaient très manifestement leur dépendance de ce luminaire par une révolution qui s'accomplit dans le cours d'une année solaire, ce furent parmi toutes les planètes les premières dont on mit le mouvement en relation avec celui du soleil. Cette découverte capitale fut due à un homme qui, dans un corps informe, cachait un esprit supérieur, à un véritable génie, Héraclide d'Hérakléia, sur la Mer Noire<sup>132</sup>. Disciple de Platon et d'Aristote, il avait aussi suivi avec ardeur les leçons des

<sup>131</sup> Sur le Périple d'Hannon, et sur l'importance de ce voyage de découvertes pour la transformation de la doctrine du feu central, cf. Schiaparelli, *I precursori, etc.*, p. 25, et H. Berger, *Wissenschaftliche Erdkunde*, II, 387.

<sup>132</sup> Sur Héraclide, cf. surtout Diog. Laërce, V ch. 6. Nous faisons d'Héraclide, dans notre texte, un précurseur immédiat d'Aristarque. Pour cela, nous nous fondons sur l'indication de Geminus (*Simplic. Phys.*, 292, 20 sq. D) qui n'est pas exempte de difficultés. Après les plus mûres réflexions, je ne crois pas pouvoir admettre l'explication que donne Diels de ce passage dans sa dissertation *Ueber das physik. System des Straton* (Berliner Sitzungs-Berichte, 1893, p. 18, note 1). Il faut ou bien corriger ce passage comme le proposait Bergk (*Fünf Abhandl. zur Gesch. d. griech. Philos. und Astron.*, p. 149) ou d'une manière analogue, ou bien considérer les mots *Hérakleidês o Pontikos* comme l'adjonction d'un lecteur — bien informé, du reste. Les preuves des progrès de l'astronomie que nous décrivons dans le texte, de même que leur explication, sont données par Schiaparelli, *op. cit.* La théorie d'Aristarque a été mentionnée par Copernic dans un passage supprimé plus tard par lui (*De revolut. Caelest.*, éd. Thorun. 1873, p. 34, note).

derniers Pythagoriciens, et il était également versé dans tous les domaines de la science et de la littérature. Mais on ne devait pas s'en tenir là. Mars présentant également aux observateurs, malgré l'imperfection des moyens d'étude dont on disposait alors, des différences sensibles d'éclat lumineux, un lien était noué entre les deux planètes extérieures. On s'approchait du point de vue soutenu dans les temps modernes par Tycho Brahé, qui consiste à faire tourner toutes les planètes excepté la terre autour du soleil, mais à faire tourner celui-ci autour de nous avec tout son cortège planétaire. Enfin le dernier pas, le pas décisif, fut fait par le Copernic de l'antiquité, Aristarque de Samos (280 av. J.-C.) et, avant lui, quoique d'une manière moins certaine, par celui que nous avons nommé plus haut. Cet événement scientifique fut préparé par les travaux d'Eudoxe, qui amenèrent à croire que le soleil est incomparablement plus grand que la terre. Aristarque calculait qu'il était sept fois plus grand. Si imparfaite que fût cette évaluation, si loin qu'elle restât de la réalité, elle suffisait pourtant pour montrer combien il était absurde de faire tourner en guise de satellite cette puissante sphère de feu autour du petit astre que nous habitons. La terre était dépouillée de la souveraineté qu'elle avait reconquise depuis peu ; la théorie géocentrique était remplacée par la théorie héliocentrique ; le but était atteint, auquel Pythagore et ses disciples avaient frayé la voie et tendu eux-mêmes... Mais il allait être bientôt après abandonné, et faire place, pour une longue suite de siècles, aux antiques illusions protégées par le sentiment religieux.

## CHAPITRE V : LA DOCTRINE ORPHICO-PYTHAGORICIENNE DE L'ÂME

I. La doctrine de la transmigration des âmes. Ses motifs psychologiques. Cette doctrine n'est pas originaire de la Grèce. — II. Le mythe principal des Orphiques. Délivrance du cycle des naissances. — III. Motifs de la psychologie orphique. Essence du mysticisme religieux. Les mystères grecs. Un parallèle égyptien; est-ce plus qu'un parallèle? L'Orphisme et la tyrannie. Influence ultérieure du mouvement orphique. — IV. Les âmes et les poussières qui s'agitent dans le rayon de soleil. Renouveau futur de tous les êtres et de tous les phénomènes. Le processus cosmique fait retour sur lui-même. Théorie des cycles; astrologie et métempsychose. La causalité et le retour d'un état primitif. La balance de la matière et des énergies de l'univers. Hippiasos de Métaponte. — V. Alcéméon de Crotoné; il reconnaît dans le cerveau l'organe central de la pensée. Physiologie et psychologie d'Alcéméon. Son explication de la mort. Alcéméon n'a pas créé de système.

### I

La doctrine orphique et le pythagorisme pourraient être appelés les incarnations mâle et femelle de la même tendance fondamentale. Là prédomine l'imagination visionnaire, ici le désir de comprendre et de savoir; là le besoin de salut personnel, ici le souci de l'État et de la société; là l'aspiration à la pureté, la crainte de la souillure, ici la préoccupation d'améliorer les mœurs et l'ordre civil; là le manque d'une confiance vigoureuse en soi-même et l'ascétisme contrit, ici la discipline sévère, la culture morale nourrie par la musique et par l'examen de conscience. Les membres de la communauté orphique forment une confrérie religieuse; ceux de la communauté pythagoricienne sont réunis par le lien d'un ordre de chevalerie à moitié politique. L'Orphisme ne connaît point la recherche mathématique et astronomique; le Pythagorisme ne cultive pas la poésie cosmogonique et théogonique. Mais malgré ces différences de degré, et au mi-

lieu même de ces divergences, on constate la plus surprenante concordance, une concordance telle que les deux sectes se confondent souvent l'une avec l'autre, et qu'il est parfois impossible de dire laquelle des deux a donné et laquelle a reçu.

En ce qui touche une partie importante de la théorie de l'âme, celle que l'on appelle métempsychose, on peut toutefois tenter avec grande chance de succès de faire ce partage. « Selon les mythes pythagoriciens, nous dit Aristote <sup>133</sup>, n'importe quelles âmes entrent dans n'importe quels corps. » Et — pour ne pas parler des témoignages de nombreux écrivains postérieurs — Xénophane <sup>134</sup>, contemporain légèrement plus jeune que Pythagore, raconte dans des vers que nous possédons encore un fait caractéristique. Voyant un jour maltraiter un chien et l'entendant hurler, le philosophe de Samos, saisi de compassion, s'écria : « Lâche-le et ne le bats pas ! Car c'est l'âme d'un homme qui était mon ami, et que je reconnais au son de sa voix. » Une anecdote de ce genre — et Xénophane la caractérise comme telle en ajoutant les mots « à ce que l'on dit » — n'aurait sans doute pas pris naissance si la donnée sur laquelle repose cet incident particulier n'avait pas passé pour caractéristique de l'homme auquel on l'attribue ; d'ailleurs, à ce que nous assure déjà Empédocle, Pythagore racontait une foule de choses singulières sur la préexistence de sa propre âme. Arrêtons-nous quelques instants à cette croyance étrange. C'est à nous seulement, pour dire vrai, qu'elle semble étrange, cette croyance dans laquelle se rencontrent déjà les Druides gaulois et les Druses du moyen âge, à laquelle se rattachent encore aujourd'hui les Zoulous et les Groenlandais, les Indiens de l'Amérique du Nord et les Dayaks de Bornéo, les Karéens de la Birmanie et les habitants de la Guinée, de même que les innombrables adhérents des religions brahmanique et bouddhique ; à laquelle enfin un Spinoza et un Lessing ne refusaient pas leur sympathie et leur assentiment <sup>135</sup>. Sa large diffusion dans l'espace et dans le temps prouve déjà qu'elle plonge de profondes racines dans la pensée et dans le cœur des hommes. Tout d'abord, il faut le dire, ceux qui font passer des âmes humaines dans des corps d'animaux et même dans des plantes ou réciproquement (ce qui n'est pas le cas pour toutes les nations ou sectes que nous venons de mentionner), ne devaient pas éprouver

<sup>133</sup> Aristote, *de Anima*, I, 3 fin.

<sup>134</sup> Diog. Laërce, VIII, 26. On a récemment mis en doute que ces vers fassent allusion à Pythagore. Ces doutes me semblent absolument sans fondement. Je ne crois pas plus justifié celui que l'on a exprimé relativement au témoignage d'Empédocle, v. 415 sq., Stein (l. 18).

<sup>135</sup> Cf. la note de Wilkinson dans l'*History of Herodotus* de Rawlinson 3<sup>e</sup> éd., II, 196. Au sujet des Druses, cf. Benjamin de Tudela (XII<sup>e</sup> siècle) dans Tylor, *Civil. primitive*, II, 20. Les autres détails ethnographiques sont aussi tirés de Tylor, *op. cit.*, ch. 12 ; je ne puis toutefois admettre avec lui que la ressemblance corporelle et intellectuelle des descendants avec leurs ancêtres soit une explication suffisante de la croyance à la métempsychose.

ce sentiment d'orgueil qui élève entre les règnes de la nature des barrières infranchissables. Voici quelles doivent avoir été les principales étapes du développement de cette idée. Tout d'abord, cette question : pourquoi l'âme, dont on avait cru reconnaître la liberté de mouvement, ou si l'on peut ainsi dire, le droit de libre établissement, dans les phénomènes du songe, de l'extase et de la possession, pourquoi cette âme ne se choisirait-elle pas une nouvelle demeure quand son abri caduc tombe en ruines ? Pourquoi ne changerait-elle pas de corps à peu près comme l'homme change de vêtement ? D'où, pouvait-on se demander ensuite, proviennent toutes les âmes qui, pendant un court espace de temps, habitent et animent hommes, animaux et plantes ? Faut-il qu'elles soient aussi nombreuses que les êtres éphémères auxquels elles s'associent temporairement ? Un enfant, par exemple, meurt dans l'âge le plus tendre. Est-il possible que son âme ait été créée pour ce court moment et qu'elle ait dû attendre dès l'origine des choses cette passagère incarnation ? Et après cette vie ? L'essence spirituelle qui possède la faculté d'animer un corps d'homme ou d'animal doit-elle l'exercer pendant quelques semaines, quelques jours, quelques heures ou même quelques instants seulement pour rentrer ensuite dans l'éternel repos ? Même abstraction faite de ce cas extrême, n'est-il pas plus naturel de se figurer ces essences supérieures impérissables ou à peine périssables en moins grand nombre que les êtres matériels et grossiers, sans cesse disparaissant et reparaisant, auxquels elles président ? Les officiers d'une armée ne sont-ils pas moins nombreux que les soldats sous leurs ordres ? Et enfin, aussitôt que la pensée commença à prendre un caractère plus rigoureux, les inférences par analogie qui s'offraient dans ce domaine durent prendre aussi une forme de jour en jour plus ferme. L'âme survit au corps, telle a été et telle est encore presque sans exception la croyance générale de l'humanité. Aucun motif ne tendant à faire admettre qu'elle finisse par s'éteindre, sa survivance fut considérée de plus en plus comme illimitée, et, quand le concept d'éternité se fut formé, elle fut regardée comme absolument immortelle. Puis, comme tout ce qui est né se révélait périssable, la pensée devait s'imposer avec une force presque irrésistible que ce qui ne finit point n'a pas non plus commencé, qu'à la durée sans fin de l'existence future doit correspondre l'éternité de la préexistence. Et quand enfin, exclusivement, il est vrai, dans l'esprit des peuples à culture avancée, se fut fait jour cette idée que, même dans le domaine de la matière, il n'y a ni naissance ni destruction au sens propre de ces mots, mais seulement un cycle perpétuel de métamorphoses, pouvait-il se faire que l'on ne formulât pas l'hypothèse parallèle dans le domaine psychologique ? Ne devait-on pas se dire qu'il y a un cycle semblable dans le monde des esprits, qu'une seule et

même essence revêt une foule innombrable d'enveloppes terrestres, pour revenir à sa forme antérieure après une série infinie de métamorphoses ?

Ces réflexions et d'autres de même nature pouvaient engendrer la croyance à la transmigration des âmes chez les Grecs aussi bien que chez beaucoup d'autres peuples. Il ne semble pourtant pas que ç'ait été le cas en effet<sup>136</sup>. Personne ne nous rapporte rien de semblable, et si cette croyance s'était établie en Grèce de toute antiquité, le fait ne fût pas resté inaperçu du philosophe Xénophane, qui avait beaucoup voyagé et qui était très versé en ces questions ; et, dans ce cas, il n'eût pu lui venir à l'esprit de mentionner cette doctrine comme caractéristique de Pythagore et de le railler à ce sujet. Une autre considération, d'une portée plus générale, vient encore confirmer notre opinion. L'amour des animaux, qui est pour ainsi dire le terrain sur lequel cette doctrine prend naissance, ne s'est jamais développé à un haut degré au sein du peuple grec ; jamais celui-ci n'a eu, à part quelques exceptions tout à fait isolées, d'animaux sacrés, comme en possèdent encore les Hindous et en possédaient les Égyptiens. Enfin, que Pythagore ait inventé de toutes pièces une croyance populaire en tant d'endroits, cela peut *a priori* être regardé comme improbable au plus haut degré. Ainsi donc le problème général se réduit à cette question particulière : à quel peuple, à quel cycle de croyances ce philosophe, célèbre avant tout pour l'étendue universelle de ses « informations », a-t-il emprunté cette doctrine ? A cela, Hérodote répond en indiquant l'Égypte, d'où, à ce qu'il nous dit, des hommes dont il connaît bien, mais dont il ne veut pas donner les noms, l'ont transplantée en Grèce<sup>137</sup>. Mais les renseignements directs que nous possédons maintenant sur la théorie égyptienne de la transmigration des âmes nous empêchent d'accepter comme définitive l'explication de l'historien. Le « Livre des Morts » connaît le privilège des âmes vertueuses de revêtir des formes variées d'animaux et même de plantes ; l'âme vertueuse peut apparaître « aujourd'hui sous la figure d'un héron, demain sous celle d'un scarabée, après-demain sur la surface de l'eau comme fleur de lotus<sup>138</sup> » ; elle peut s'incarner en phénix, en oie, en hirondelle, en pluvier, en grue,

<sup>136</sup> L'origine non-grecque de la métempsychose est indirectement prouvée par les vains efforts de ceux qui la prétendent grecque ; c'est ainsi que Dieterich, dans le bel ouvrage intitulé *Nekyia*, se contente finalement de simples et vagues possibilités (p. 90).

<sup>137</sup> Hérodote, II, 123.

<sup>138</sup> La citation est tirée d'Erman, *Aegypten und aegypt. Leben*, 413. Ce qui suit, d'après Maspéro, *Bibl. égyptologique*, II, 437, n. 3, et 466. — Maspéro, *op. cit.*, 1349, attribue la métempsychose à la religion égyptienne de l'époque où ce pays est entré en contact avec la Grèce. Plus tard, selon lui, ces théories seraient tombées en discrédit ou même complètement disparues. Dans un travail postérieur (dans le passage cité en premier lieu), Maspéro modifie son jugement comme suit : « Il ne faut pas oublier que l'assomption de toutes ces formes est purement

en vipère. L'âme criminelle, elle aussi, qui erre sans repos entre le ciel et la terre, est à l'affût d'un corps humain dont elle puisse faire sa demeure pour l'affliger de maladies, pour le pousser au meurtre et à la démence. Mais du cycle régulier de pérégrinations « accompli par l'âme du défunt à travers tous les animaux de la terre, de la mer et des airs pour rentrer dans un corps d'homme au bout d'une période de trois mille ans », de ce cycle dont nous parle Hérodote, les textes égyptiens, ceux du moins qui ont été jusqu'ici déchiffrés, ne savent absolument rien. Que ce soit là ou non le dernier mot d'une science sans cesse renouvelée, et dont les matériaux sont riches en contradictions, nous devons, provisoirement du moins, refuser notre adhésion à l'affirmation d'Hérodote. En tout cas, la théorie pythagoricienne concorde bien plus exactement avec celle de l'Inde, non seulement dans ses traits généraux, mais jusque dans les détails — tels, par exemple, que le végétarisme, — et jusque dans les formules qui résument toute la croyance (le « cycle » et la « roue » des naissances). Ici, il ne nous est pas facile de croire à un simple hasard. Sans doute, on devrait abandonner l'idée d'une dérivation de cette nature si elle nous obligeait à faire aller Pythagore à l'école des prêtres hindous ou à lui faire subir, d'une manière même médiante, l'influence de la religion de Bouddha. Mais on peut se passer de l'une aussi bien que de l'autre de ces suppositions par trop aventureuses. La croyance hindoue à la transmigration des âmes a précédé l'éclosion du bouddhisme<sup>139</sup>. Le philosophe grec était insatiable de savoir; supposer donc que, par l'intermédiaire de la Perse, il ait reçu une notion plus ou moins exacte des doctrines religieuses de l'Orient, alors en proie à la plus puissante fermentation intellectuelle, ce n'est vraiment pas une trop grande témérité, surtout si l'on considère que les Grecs asiatiques et une partie de la nation hindoue obéissaient déjà, avant que Pythagore quittât sa patrie ionienne, au même maître, au fondateur de l'empire perse, à Cyrus. Mais quelle que soit la source à laquelle a été puisée cette croyance, elle s'est en tout cas confondue de bonne heure avec les doctrines orphiques, et il est nécessaire de présenter aux yeux du lecteur la doctrine orphico-pythagoricienne, dont nous ne

---

volontaire, et ne marque nullement le passage de l'âme humaine dans un corps de bête. »

<sup>139</sup> Sur l'antériorité au bouddhisme de la croyance des Hindous à la métempsychose, cf. Jacob, *A manual of Hindu Pantheism*, 2<sup>e</sup> éd., p. 25. Cette croyance, à ce que m'a appris mon collègue, le prof. Bühler, a fait son apparition dans la religion et dans la littérature brahmaniques à une époque qu'on ne peut déterminer exactement, mais très ancienne. L'œuvre principale où se trouve exposée la nouvelle doctrine apparaît déjà dans les plus anciens écrits bouddhiques comme remontant à une antiquité légendaire. L. von Schröder (*Pythagoras und die Inder*, 1884) s'est prononcé pour l'origine hindoue de la métempsychose; de même, récemment, Adolphe Furtwängler (*Die antiken Gemmen*, 111 262 sq.) qui approuve les arguments avancés par nous.

connaissions plus que réunis les courants primitivement séparés, et avant tout la théorie fondamentale dont la métempsychose ne forme qu'une partie, il est vrai très importante.

II<sup>140</sup>

Cette théorie commune peut se résumer en une seule, mais très significative expression : la chute de l'âme par l'effet du péché. L'âme est d'origine divine, la terre est indigne d'elle ; le corps est pour elle une chaîne, une prison, un tombeau. Sa propre faute seule pouvait la précipiter des splendeurs célestes dans les souillures de la vie terrestre. Elle doit subir le repentir et porter la peine de ce crime ; l'expiation et la purification seules lui permettent de rentrer dans sa patrie première, dans le monde du divin. Cette purification et cette expiation s'accomplissent de deux manières : par les châtimens infernaux et par le cycle des naissances. Il est difficile de croire, d'ailleurs, que ces deux moyens, d'un caractère si différent, pour atteindre le même but, aient été liés dès le début. C'est pourquoi, et pour d'autres motifs encore, il est permis de supposer que les châtimens infernaux se sont ajoutés, soudés à la métempsychose pythagoricienne, et d'y voir un apport postérieur des Orphiques.

Jusqu'ici, nous n'avons appris à connaître ces derniers que comme auteurs de doctrines cosmogoniques particulières, et à cette occasion nous avons pu nous faire une idée de leur manière de penser. Pour approfondir, pour compléter cette idée, nous devons envisager le mythe qui, dans leur doctrine, occupe la place centrale. Il s'agit de la légende de Dionysos-Zagreus. Le fils de Zeus et de Perséphone a reçu, encore enfant, de son divin père l'empire du monde. Il se voit en butte aux embûches des Titans, qui, déjà auparavant, s'étaient attaqués à Ouranos, et avaient été vaincus par lui. Le rejeton des dieux échappe à leurs rusés desseins en recourant à de multiples métamorphoses, jusqu'à ce qu'enfin, saisi par eux sous la forme d'un taureau, il est mis en pièces et dévoré. Athéna réussit à leur soustraire le cœur de leur victime, et Zeus l'avale pour donner naissance

---

<sup>140</sup> Relativement à ce qui suit, cf. avant tout Rohde, *Psyché*, qui a le seul tort, selon nous, d'exagérer l'influence du peuple thrace. En effet, Hérodote, IV, 9, nous dit que ce peuple est peu intelligent et peu civilisé ; en réalité, il était grossier et vivait de rapine. D'autre part, Rohde déprécie les éléments moraux de l'orphisme. Cela nous mènerait trop loin de discuter ici ces questions controversées. Sur le second point, nous renvoyons la *Nekyia* de Dieterich, pp. 193-4 ; sur le premier, nous nous contenterons de rappeler que les traits les plus caractéristiques de l'orphisme : conscience du péché, besoin de purification et de rédemption, châtimens infernaux, etc., n'ont jamais été relevés chez les Thraces.

au « nouveau Dionysos ». Pour les punir de leur crime, Zeus frappe ensuite les Titans des traits de sa foudre. De leurs cendres sort le genre humain, dans la nature duquel l'élément titanique est mêlé à l'élément dionysiaque dérivé du sang de Zagreus. Les Titans sont l'incarnation du principe du mal, Dionysos celle du principe du bien. Leur réunion est cause de la lutte du divin et de l'antidivin qui, si souvent, se déchaîne et fait rage dans la poitrine de l'homme. Ainsi, cette étrange légende, dont nous n'avons pas à étudier ici les autres significations, aboutit à un mythe destiné à expliquer la dualité de la nature humaine, l'opposition qui règne dans son sein et le déchire.

Le sentiment profond de cette opposition, de ce saisissant contraste entre les souillures et les souffrances terrestres d'une part, la pureté et la félicité divines de l'autre, forme le noyau de la conception orphico-pythagoricienne de la vie. De cette source découle le désir de purification et d'expiation, condition de la rédemption finale. Il est difficile d'atteindre ce but ; une seule existence terrestre ne suffit pas pour délivrer l'âme de la tache originelle et des souillures qu'y ont ajoutées ses propres péchés. Une longue suite de nouvelles naissances forme pour ainsi dire une expiation prolongée pendant des milliers d'années, interrompue et aggravée par les châtiments qu'elle subit dans la « mare de boue » ; et ce n'est que tard — si toutefois elle y réussit — que, délivrée enfin de ses tourments, elle arrive au point de départ de son voyage ; pur esprit, elle reprend sa place au séjour des dieux d'où elle était descendue. « Je me suis enfuie du cercle des peines et des tristesses », s'écrie dans un transport d'espérance l'âme qui a « subi la peine complète de ses œuvres d'iniquité », et qui, maintenant, « implorant son secours », s'avance vers « la reine des lieux souterrains, la sainte Perséphone, et vers les autres divinités de l'Hadès » ; elle se glorifie d'appartenir à leur race bienheureuse », elle leur demande de l'envoyer maintenant « dans les demeures des innocents », et elle attend d'elles le mot sauveur : « Tu seras déesse et non plus mortelle. » Voilà, en effet, ce que nous lisons sur les trois tablettes d'or qui, au IV<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., furent placées en des tombeaux dans le voisinage de l'antique Thurium, c'est-à-dire dans une contrée qui, autrefois, avait été hospitalière aux Pythagoriciens. Dans ces morceaux poétiques, il faut voir des rédactions diverses d'un texte commun plus ancien. Plusieurs autres feuillets remontant en partie à la même époque ont été trouvés dans les mêmes localités ; d'autres ont été découverts dans l'île de Crète et datent de l'époque romaine postérieure<sup>141</sup> ;

<sup>141</sup> Au sujet de la Crète, voir Joubin, Inscription crétoise relative à l'orphisme, *Bull. de corr. hellén.*, XVII, 121-124. On trouve des parallèles bouddhiques à ce qui précède dans Rhys Davids, *Buddhism*, p. 161.

tous prescrivent à l'âme sa route dans le monde souterrain. Par des formes et des tournures particulières, ils concordent exactement les uns avec les autres et avec ceux dont nous avons donné plus haut le contenu. Tous ensemble forment les restes encore bien incomplets d'un ouvrage que nous pouvons à bon droit appeler le « Livre des Morts » orphique, et que nous espérons posséder bientôt, sinon dans son intégrité, du moins dans ses parties essentielles.

III

Mentionnons ici une possibilité. La « chute de l'âme par le péché » est aussi étrangère aux textes sacrés que nous venons de discuter qu'aux déclarations de nos plus anciennes autorités relativement à la doctrine orphique, le poète Pindare et le philosophe Empédocle. Ces deux faits peuvent être fortuits. Dans l'un comme dans l'autre cas, nos informations sont très fragmentaires. Mais il y a peut-être lieu aussi de chercher une autre explication. Ce dogme essentiel de l'orphisme a peut-être subi un développement ultérieur. Il se peut, et cela n'est nullement improbable, que la chute de l'âme n'ait été affirmée et motivée que plus tard, et de cette façon : « Et ce mal aussi est le châtement d'une faute. » Si l'on adopte cette hypothèse, il nous reste comme éléments primitifs de la doctrine les trois suivants : conception pessimiste de la vie, qui dépréciait l'existence et les biens terrestres ; confiance absolue dans une justice divine qui punit tous les crimes et récompense toutes les bonnes actions ; enfin persuasion que l'âme est de nature et d'origine divines. De cette vue mélancolique, en si parfait contraste avec l'insouciance et la gaîté de l'époque homérique, nous nous contenterons provisoirement de prendre acte, sans tenter d'explication. Nous avons déjà pu constater les commencements de cette transformation chez Hésiode ; on conviendra sans hésiter que ce sont des classes différentes de population qui manifestent leurs sentiments ici et dans l'épopée ; on ne fera pas plus de difficulté pour reconnaître que de dures expériences dans la guerre et dans la paix ont préparé les esprits helléniques à recevoir ces sombres doctrines. La ferme croyance en une céleste rétribution suppose — chacun en tombera d'accord — la reconnaissance, au moins en principe, du règne du droit et de la loi ; aussi longtemps que les rapports politiques et sociaux sont régis par la faveur personnelle ou — au cas le plus favorable — par un contrat de fidélité personnelle, l'assurance de cette rétribution fait nécessairement défaut. La foi en une récompense ou en une punition nous devient bien plus compréhensible si nous nous souvenons, par exemple, de

la nature des Erinyes<sup>142</sup> : à l'origine, ces déesses n'étaient pas autre chose que les âmes irritées des victimes du meurtre, qui cherchaient à tirer vengeance de leurs assassins. De même que, sur la terre, le droit de l'État de punir est dérivé de la vengeance privée de l'individu et de la famille, de même, dans les cours pénales de l'au-delà, le droit de verser le sang a passé de l'offensé aux dieux. La preuve de la justesse de ce raisonnement nous est fournie par ces tableaux des enfers où nous voyons le malfaiteur tourmenté par l'âme ou par l'esprit vengeur de sa victime. C'est d'ailleurs surtout dans les époques ou dans les couches de la population portées au pessimisme que la croyance à la rétribution devait se reporter vers la vie future. Dans les classes ou aux époques heureuses, on n'y songe point ; Eschyle, par exemple, qui, plus que n'importe lequel des poètes grecs, était pénétré de cette croyance, jette à peine un regard au delà des limites de l'existence terrestre ; le héros de Marathon se contente du grand spectacle de la justice divine dont il a été le témoin et dans lequel il a joué le rôle d'acteur. Enfin si nous voulons comprendre et nous expliquer la croyance à l'origine divine de l'âme, il nous faut avant tout nous mettre en garde contre de trompeuses analogies.

Que l'âme du défunt jouisse dans le cercle des dieux d'une absolue félicité ; qu'avec eux elle fasse constamment bonne chère et se livre aux autres plaisirs des sens, c'est la conception des anciens Hindous et des anciens Germains ; c'était celle des Indiens de l'Amérique centrale et probablement aussi des Thraces, mais elle n'a autant dire rien de commun avec le noyau de la doctrine orphique<sup>143</sup>. Et rien n'autorise davantage à faire dériver purement et simplement cette croyance à la nature supérieure de l'âme des expériences morales communes aux mystiques de tous les pays et de tous les temps.

Communion directe avec la divinité, assimilation à la divinité, identification avec la divinité, tels sont les buts que se propose partout et toujours le mysticisme religieux. Mais si ce but est toujours le même, les chemins qui y conduisent sont d'autant plus nombreux. Aujourd'hui, c'est le bruit sourd des tambourins, le son grave des flûtes, le fracas assourdissant des cymbales ; demain c'est le tourbillon furieux d'une danse où sombre la raison ; d'autres fois, le fidèle s'abîme dans la contemplation la plus monotone ; enfin, il s'hypnotise en fixant ses re-

<sup>142</sup> Au sujet des Erinyes, cf. Rohde, *Psyché*, 2<sup>e</sup> éd., I, 270 ; pour de plus amples détails, voir *Rhein. Mus.* L. p. 6. (*Kleine Schriften*, II, 229).

<sup>143</sup> Sur ces grossières représentations de la félicité de l'au-delà, cf. Dieterich, *op. cit.*, p. 79-80. Les nombreux parallèles cités par lui, et auxquels je voudrais ajouter encore l'ample citation (empruntée aux sources les plus diverses de l'Inde ancienne) qui se trouve dans Muir, *Sanscrit Text*, V, 307 sq., font paraître très hasardée la conclusion que les dogmes orphiques sont originaires de la Thrace.

gards sur un objet brillant. Ainsi, la bacchante grecque ou l'ascète brahmanique, le derviche musulman ou le moine bouddhique se plongent dans une extase qui les délivre du fardeau de la conscience et les transporte dans le sein de la divinité ou dans les abîmes de l'Absolu<sup>144</sup>. Dès que les orages d'une telle épidémie spirituelle sont calmés, au lieu de la frénésie ou de l'engourdissement nerveux, se répand dans de vastes cercles populaires le « mystèrion » ou « sacramentum », qui procure au fidèle le sentiment de la communion avec Dieu et le délivre momentanément des entraves gênantes de la vie individuelle. Au lieu des actes inspirés par le délire, dans lesquels l'homme perd la notion de sa nature et se croit un dieu — qu'on songe aux *Bacchoi* et aux *Sabazioi*, au Râs et aux Osiris des Égyptiens, etc. — apparaissent des cérémonies symboliques : on porte des vases sacrés, on prend des mets et des breuvages divins ; parfois des images rappellent l'union des sexes et contribuent ainsi à faire naître l'illusion d'une identification avec la divinité. Tel est, en particulier, le noyau des mystères grecs de Bacchos, d'Éléusis, etc. Là, comme ailleurs, la religion dans ses formes initiales n'a absolument rien à voir avec la morale. En supprimant toute règle de conduite, l'extase pousse bien plutôt à l'immoralité ; l'austérité de la vie et les fureurs des Ménades ont toujours formé le plus saisissant contraste. Nous ne parlons pas des désordres qui signalent souvent les mystères clandestins du monde hellénique comme ceux des autres peuples. Dans la mesure sans doute où se développent les éléments altruistes de la nature humaine contenus comme en germe dans les sentiments de la famille, les dieux qui, à l'origine, étaient conçus comme amoraux — pour ne pas dire immoraux — sont élevés à la dignité de gardiens et garants de tout ce qui est cher à l'État et à la société ; et les objets d'adoration ainsi moralisés réfléchissent à leur tour les rayons dont les ont éclairés les nouvelles et plus pures aspirations de l'humanité. C'est ainsi que les cultes mystiques de la religion hellénique, et surtout le plus influent d'entre eux, celui qui était voué à Éléusis, aux divinités souterraines, ne sont pas restés non plus complètement indifférents aux exigences de la morale. Les malfaiteurs, et sans doute pas seulement ceux qui s'étaient souillés d'un meurtre, étaient exclus de la participation à ces rites qui promettaient l'éternelle félicité. L'Orphisme possédait, lui aussi, son culte secret ; il nous est, il est vrai, presque inconnu ; nous savons toutefois que le mythe essentiel de cette secte y était l'objet d'une représentation dramatique tout

<sup>144</sup> Sur l'emploi de l'hypnose dans la méditation ascétique des Bouddhistes, cf. H. Kern, *Das Buddhismus und seine Geschichte in Indien* (trad. en allemand par Jacobi), I, 502. On trouvera des preuves de ce qui suit dans Rohde, *Psyché*, 2e éd., II, 14 sq. ; dans Ed. Meyer, *Geschichte Aegyptens*, p. 87 ; dans l'article Éléusis du *Dict. des Ant.*, de Daremberg et Saglio (par F. Lenormant), et dans Dieterich, *De hymnis orphicis capitula quinque*, p. 38.

comme le mythe de Déméter à Éleusis, quoique avec moins de magnificence et d'éclat. Mais ce qui distingue le rameau orphique de la religion grecque des autres mystères, c'est l'importance extraordinaire qu'il accordait à la morale; à ce point de vue, il dépassait même la religion apollinienne, dont le centre était à Delphes. Dans cette exaltation de la conscience morale, nous sommes fondés à voir l'essence même du troisième élément de la doctrine orphique de l'âme, qui en est le plus important et le plus caractéristique.

Une comparaison fera mieux comprendre notre pensée. Le 125<sup>e</sup> chapitre du «Livre des Morts» égyptien contient une confession négative des péchés qui semble être l'amplification de ce que les tablettes d'or de l'Italie méridionale condensent en peu de mots<sup>145</sup>. Ici comme là, l'âme du défunt proclame avec emphase sa «pureté»; et sur cette pureté seule, elle fonde son espérance en une bienheureuse immortalité. Si l'âme de l'Orphique prétend avoir expié les «œuvres d'iniquité» et par conséquent se sait délivrée de la souillure qui en résulte, l'âme de l'Égyptien énumère toutes les fautes qu'elle a su éviter dans son pèlerinage terrestre. Peu de faits dans l'histoire de la religion et des mœurs sont de nature à nous étonner davantage que le contenu de cette antique confession. On y voit, mais non pas en nombre écrasant, des fautes rituelles. Et à côté des préceptes de morale civile qui sont reçus de toutes les communautés civilisées, se fait jour l'expression d'un sentiment moral peu commun, et qui même peut nous surprendre par sa délicatesse exquise: «Je n'ai pas opprimé la veuve! Je n'ai pas éloigné le lait de la bouche du nourrisson!... Je n'ai pas rendu le pauvre plus pauvre!... Je n'ai pas retenu l'ouvrier à son travail au delà du temps fixé par son engagement!... Je n'ai pas été négligent! Je n'ai pas été paresseux!... Je n'ai pas desservi l'esclave auprès de son maître!... Je n'ai fait verser des larmes à personne!» Mais la morale qui ressort de cette confession ne s'est pas contentée d'interdire le mal; elle a aussi prescrit des actes de bienfaisance positive: «Partout, s'écrie le défunt, j'ai répandu la joie! J'ai rassasié celui qui avait faim, désaltéré celui qui avait soif, vêtu celui qui était nu! J'ai pourvu d'une barque le voyageur menacé d'arriver trop tard!» Et l'âme juste, après avoir subi des épreuves sans nombre, parvient enfin dans le chœur des dieux. «Mon impureté, s'écrie-t-elle pleine d'allégresse, est bannie, et le péché qui s'attachait à moi, je l'ai secoué... J'arrive en ce pays des élus glorifiés... Vous, qui vous tenez devant moi, — ajou-

<sup>145</sup> Cf. Maspéro, *Bibl. Égyptol.*, II, 469 sq. J'ai ajouté deux points de la confession d'après Brugsch, *Steininschrift und Bibelwort*, contamination tout à fait légitime, à ce que m'assurent des savants compétents, parce que la confession négative des péchés offre de multiples variantes dans les divers textes. Sur ce point, cf. maintenant aussi Maspéro, *Hist. ancienne*, p. 191.

te-t-elle en s'adressant aux dieux déjà nommés — tendez-moi les mains... je suis devenue l'un de vous!»

Avons-nous devant les yeux plus qu'un simple parallèle? Sommes-nous en présence d'une coïncidence fortuite ou bien devons-nous croire à l'influence d'un pays sur l'autre? Nous n'en savons rien. Il est permis seulement de rappeler que le développement de la doctrine orphique a suivi — et non de très loin — l'établissement de rapports étroits entre la Grèce et l'Égypte. Nous ne devrions pas être surpris non plus que les Grecs, qui contemplaient avec une vénération profonde les merveilles de l'architecture et de la sculpture égyptiennes, et qui, en raison de la jeunesse de leur civilisation, se sentaient, selon le mot de Platon<sup>146</sup>, des «enfants» auprès de l'antiquité de celle de leurs voisins, que les Grecs, disons-nous, aient éprouvé à son contact des impressions religieuses et morales ineffaçables. Les savants de l'avenir, on peut l'espérer, seront en mesure de dire, sans parti pris, s'il en est réellement ainsi. Pour nous, l'exemple que nous venons d'emprunter à l'Égypte nous suffit pour montrer comment une conception plus profonde de la morale et la croyance à la nature divine de l'âme ont aussi marché de pair dans d'autres pays. Rien n'est d'ailleurs plus compréhensible. L'écart entre les devoirs sévères qu'impose à sa volonté et à ses sentiments l'homme moralement supérieur, et les instincts brutaux qui viennent si souvent faire obstacle à l'accomplissement de ces devoirs ne doit-il pas nécessairement pousser à croire qu'il y a un abîme entre les deux parties constitutives de la nature humaine, et qu'elles ne se peuvent pas dériver de la même origine? Cette opinion, qui partageait pour ainsi dire la nature humaine en deux moitiés étrangères et ennemies, devait se montrer au plus haut degré favorable au développement de la conscience, au combat contre les impulsions haineuses et méchantes. Mais par là aussi, ombre de cette lumière, commence le déchirement de la personnalité, la destruction de l'harmonie intérieure, l'hostilité contre la nature et le renoncement ascétique à ses exigences même inoffensives ou salutaires. Tout cela se trouve réuni chez les Puritains de l'antiquité, avec une longue série d'usages inutiles et d'interprétations mythiques sans beauté, qui ont fort souvent conduit à juger d'une manière injuste ce grand mouvement.

L'origine de celui-ci sera sans doute plus compréhensible pour nous si nous considérons les conditions historiques dans lesquelles il s'est produit. La crise religieuse nous apparaît comme la conséquence de la crise sociale. Elle est pour nous le phénomène concomitant de la lutte des classes qui a rempli le VII<sup>e</sup> siècle et une partie du VI<sup>e</sup>. Cette fois déjà, la dure nécessité des temps apprit à prier.

---

<sup>146</sup> Timée, p. 22 B.

Ce furent surtout les victimes de la conquête et d'un régime oligarchique sans pitié qui jetèrent leurs regards éperdus vers un au-delà meilleur, et demandèrent à la divinité une compensation aux maux qu'elles avaient subis ici-bas. En tout cas, l'Orphisme plonge ses racines dans les cercles bourgeois, non dans ceux de la noblesse. L'horreur de répandre le sang<sup>147</sup>, qui joue un rôle si capital dans la morale de cette secte, dénote une classe sociale qui ne recherchait point la gloire militaire et ne brillait point par ses exploits guerriers. La « Justice » et la « Loi » (*Dikè* et *Nomos*<sup>148</sup>), qui occupent une place prépondérante dans le Panthéon orphique, sont toujours invoquées de préférence par les faibles et les opprimés, non par les forts et les puissants. Aussi sommes-nous autorisés à parler d'une opposition consciente à la conception que se faisaient de la vie les classes dirigeantes, d'une opposition à leur idéal, aussi bien que d'une révolte ouverte contre la religion régnante. Le résultat de cette révolte, c'est qu'une divinité accueillie relativement tard dans l'Olympe grec, nous voulons dire le Dionysos de Thrace, joue dans ce système le rôle le plus en vue. Et, remarquez-le bien, ce ne sont pas des prouesses comparables à celles d'Héraklès, le dieu de la noblesse, qui forment le noyau de la nouvelle foi ; ce sont, au contraire, les souffrances imméritées du dieu populaire Dionysos. L'excès de puissance des oppresseurs, qu'atteindra un jour la vengeance de la divinité suprême ; la faiblesse des innocents qui souffrent, mais qui ont confiance dans le triomphe définitif du droit, ne sont-ils pas l'exact parallèle des exécrables Titans et du jeune dieu sans appui ? Sans doute, ce n'était pas là le sens primitif de la légende, destinée plutôt, comme on l'a supposé vraisemblablement avec raison, à expliquer des orgies et des sacrifices grossiers, qui consistaient à déchirer et à dévorer des animaux vivants. Mais combien souvent l'imagination religieuse ne s'est-elle pas emparée des mythes que lui fournissait la tradition pour les remplir d'un contenu nouveau et les approprier à de nouvelles idées ? L'animosité contre ceux qui étaient en même temps les représentants de la religion d'État et les gardiens des traditions nationales devait produire dans les conventicules orphiques des effets analogues à ceux qu'elle produisait dans les cours des « tyrans ». Les uns et les autres, orphiques et tyrans, n'étaient-ils pas, si notre manière de voir est la vraie, les représentants des mêmes classes populaires, des citoyens dénués de tous droits et des paysans asservis ? Le parallélisme est surprenant. Souvenez-vous que le même Clithène, qui a brisé la puissance des nobles de Sicyone, et qui a remplacé par des termes grossiers et insultants les

<sup>147</sup> Cf. Aristoph., *Grenouilles*, 1032.

<sup>148</sup> Sur *Dikè* et *Nomos*, comparer les *Orphica* passim, et surtout les fragments 33 ; 125, 1 ; 126, Abel.

noms antiques et glorieux des tribus doriennes, a aussi interdit la récitation des chants homériques, et privé de ses honneurs le héros national Adraste, dont on avait fait un demi-dieu, pour les attribuer à Dionysos. Des tendances cosmopolites caractérisaient aussi ces dynasties, qui aimaient à conclure des alliances avec les princes étrangers, et dont les membres, parfois, — comme cela est arrivé à Corinthe — portaient des noms exotiques, empruntés à la Phrygie et à l'Égypte, tels que Gordios et Psammétichos. C'est exactement ainsi que les Orphiques ont associé à leurs dieux indigènes non seulement des dieux thraces, mais encore des dieux phéniciens, les Kabires, et ne dédaignaient pas de s'inspirer des cosmogonies égyptiennes et babyloniennes. Ce n'est donc pas par un pur hasard que nous voyons Onomacrite, le fondateur de la communauté orphique d'Athènes, séjourner à la cour des Pisistratides et y jouir de la protection et de la faveur que ces princes lui accordaient.

Nous croiserons encore souvent le sentier de l'Orphisme. Nous apprendrons à en connaître les fruits bienfaisants, tout comme nous en observerons les excroissances grotesques. Nous noterons la puissante influence qu'il a exercée sur Platon et, par lui essentiellement, sur les temps postérieurs. Nous ne manquerons pas de constater alors que le divorce entre le corps et l'âme, le dualisme psychique, s'est amplifié chez lui jusqu'à devenir un divorce entre le monde et la divinité, un dualisme au sens propre du mot, tandis que l'Orphisme lui-même n'a jamais tiré cette conséquence, qui sommeillait dans son principe fondamental, mais s'est contenté d'un panthéisme éclairé, qui faisait ressortir avec force l'unité de la Nature dans l'ensemble de ses manifestations. Enfin, grâce aux fouilles merveilleuses des derniers temps, et surtout grâce à la découverte de l'*Apocalypse* de Pierre, nous verrons, comme à la lumière du jour, le cours inférieur de ce fleuve puissant dont la source est encore enveloppée d'une obscurité profonde, déboucher dans la mer du christianisme primitif, et en colorer les eaux sur une vaste étendue.

#### IV

Si obscures que soient encore, à l'heure actuelle, les origines de l'Orphisme, il est absolument hors de doute qu'elles se sont croisées avec les débuts du Pythagorisme. A l'évidence interne s'ajoute le poids de traditions dignes de créance. Parmi les auteurs d'anciens poèmes orphiques, on citait dans l'antiquité des hommes dont les uns nous sont connus comme membres de la communauté pythagoricienne, et dont les autres appartenaient précisément à l'Italie méridionale et à la Sicile, c'est-à-dire aux contrées dans lesquelles les doctrines de

Pythagore se sont répandues le plus tôt<sup>149</sup>. Si donc nous devons renoncer à faire un départ rigoureusement exact entre les deux sectes, il ne manque pourtant pas, même dans le domaine qui nous occupe maintenant, de théories que, en nous fondant sur la tradition ou sur des motifs internes, nous pouvons tenir pour pythagoriciennes plutôt que pour orphiques. Si les Orphiques faisaient séjourner l'âme dans les lieux d'expiation de l'Hadès durant les intervalles de ses incarnations, les Pythagoriciens, animés de tendances plus scientifiques, devaient se poser cette question : comment se fait-il qu'au lieu et au moment où un nouvel être entre à l'existence (que ce soit au moment de la conception, à celui de la naissance ou pendant la grossesse) il se trouve chaque fois une âme disponible, prête à entrer dans le nouveau corps ? Ils répondaient par l'exemple des corpuscules qui s'agitent dans les airs ; ils nous entourent de toutes parts ; à chaque aspiration, nous en absorbons des centaines ; mais ils sont à la limite de la perception des sens, et ils ne deviennent visibles que par le rayon de soleil qui les traverse<sup>150</sup>. Il se peut que la vibration de ces grains de poussière, perceptible même quand l'air paraît absolument calme, ait rappelé le mouvement incessant que l'on attribuait à l'âme et favorisé cette identification ; mais, indépendamment de cela, cette théorie est fort compréhensible, et même, au point de vue de ses auteurs, parfaitement raisonnable. S'ils voyaient dans l'âme, comme c'était l'usage constant à cette époque, une essence non pas immatérielle, mais d'une matière extrêmement subtile et par conséquent invisible ou à peine visible, la question était aussi légitime que la réponse qu'on y faisait. D'une manière tout à fait analogue, du fait que certains micro-organismes apparaissent partout où se présentent les conditions favorables à leur développement, nos naturalistes ont tiré la conséquence naturelle et fondée que l'air est plein des germes invisibles qui leur donnent naissance.

Nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur la théologie des Pythagoriciens que sur leur doctrine de l'âme. Nulle part on ne nous dit qu'ils se soient mis en opposition violente à n'importe quel point de vue avec la religion populaire. Quelques-uns leur ont attribué une tendance au monothéisme<sup>151</sup> ; d'autres, se fondant sur leur fantastique théorie des nombres, qui permettait d'identifier l'unité, en tant que principe du bien, avec la divinité, et la dualité, en tant que principe du mal, avec le monde matériel, leur attribuent une sorte de dualisme<sup>152</sup>. Mais ces indications, pour autant qu'elles méritent créance, se rap-

<sup>149</sup> Cf. Rohde, *Psyché*, 2<sup>e</sup> éd., II, 106.

<sup>150</sup> Voir à ce sujet : Aristote, *de Anima*, 12.

<sup>151</sup> D'après Cicéron, *de Deor. nat.*, I, 11(27).

<sup>152</sup> D'après Aëtius, chez Stobée, *Eccl.*, I, 1 = *Doxogr. Gr.*, 302.

portent évidemment à des phases postérieures du développement de la doctrine. Il en est autrement sans doute de la théorie relative à la respiration du monde, qui fait apparaître celui-ci comme un être vivant<sup>153</sup>, et de celle de sa formation qui, commençant par un point, se continue et s'achève grâce à l'attraction que ce point exerce d'abord sur son voisinage immédiat, puis sur des parties toujours plus éloignées de l'illimité. Ces conceptions trahissent l'enfance de l'esprit scientifique; incomparablement plus importante est une doctrine également ancienne, dont nous devons la connaissance à une déclaration tout à fait frappante d'Eudème<sup>154</sup>. Ce disciple d'Aristote, que ses savantes études sur l'histoire de l'astronomie et de la géométrie avaient dû familiariser avec le Pythagorisme, prononçait la phrase suivante dans une leçon sur les concepts du temps et de l'identité temporelle: « Mais s'il faut en croire les Pythagoriciens..., ce bâton à la main, je causerai un jour avec vous, qui serez assis de nouveau devant moi tout comme maintenant, et il en sera ainsi de tout le reste. » Combien nous devons être reconnaissants à l'excellent Eudème d'avoir laissé échapper cette allusion dans le feu de son discours, et combien aussi à ses zélés auditeurs d'en avoir pris note dans leurs cahiers et de l'avoir ainsi conservée à la postérité! Le délicieux tableau surgit vivement à nos yeux: le chef de l'école, sur son siège de marbre, est de bonne humeur et sourit en jouant avec l'insigne de sa dignité; devant lui, ses disciples, en longues rangées, l'écoutent à moitié décontenancés, à moitié amusés. Mais il serait difficile d'épuiser le contenu de cette pensée, jetée pour ainsi dire en passant. Nous pouvons affirmer tout de suite qu'elle fait le plus grand honneur aux Pythagoriciens. Dans ces quelques mots gros de sens, ils ne proclament rien de moins que le règne universel de la loi. Une conséquence se tire avec une absolue rigueur scientifique de cette proclamation et de la croyance à un cycle universel.

Le problème de l'origine du monde se posa à l'esprit humain d'abord et surtout par suite de l'expérience journalière qui place devant nos yeux la naissance et la destruction d'objets toujours nouveaux, et qui, naturellement, conduit à rapporter au tout ce qui nous semble vrai des parties; dans une phase subséquente, une préoccupation nouvelle s'imposa: d'où viennent l'ordre et la régularité que nous observons dans l'univers, et, en particulier, comment expliquer l'existence des grandes masses homogènes de matière, air, terre, mer, que l'on ne pouvait se résoudre à tenir pour primordiales? Et enfin, plus tard encore, les transformations

<sup>153</sup> Aristote, *Phys.*, IV, 6, p. 213 b 22.

<sup>154</sup> Eudème, p. 73-4, Spengel. La même doctrine a été récemment exposée à nouveau par Blauqui, *Le Bon* et surtout par Nietzsche.

que subit le globe terrestre lui-même, et qui se révèlent à une observation attentive : formation de deltas, exondation<sup>155</sup> de la terre, etc., devaient piquer encore la curiosité. Les plus anciens essais de cosmogonie se contentaient ordinairement de supposer et de décrire un commencement de l'état de choses existant, sans se demander encore ce qui pouvait avoir précédé ce commencement, ni si l'ordre actuel durerait à tout jamais. Aussitôt que ce nouveau problème s'offrit à la pensée plus exercée, on se trouva en présence de cette alternative : commencement absolu et fin absolue, ou bien processus universel sans commencement ni fin au sens propre. Les penseurs grecs, qui se laissaient guider par des analogies bien ou mal interprétées, mais pourtant sérieuses en une certaine mesure, adoptèrent aussitôt et presque à l'unanimité la seconde alternative : pas de commencement ni de fin au sens propre, mais une suite perpétuelle de changements. Là encore, on se trouvait à un carrefour. Le processus universel pouvait — pour parler le langage de la géométrie — être comparé à une courbe ouverte ou à une courbe fermée. D'après la première hypothèse, il apparaissait comme un voyage vers un but inconnu ; d'après la seconde, c'était un cycle de phénomènes qui revenait toujours au même point de départ. Et là encore, le choix ne pouvait guère être douteux. En faveur de la première alternative, on ne disposait d'aucune analogie décisive ; en faveur de la seconde, parlait en première ligne le spectacle sans cesse renouvelé de la vie végétale, qui meurt et renaît, puis le cycle des transformations de la matière, dont la connaissance était peut-être dès l'origine à la base de la théorie de la matière primordiale, et que Héraclite a décrit de la manière la plus claire. Le sort des âmes — qu'on les fit séjourner sous forme d'ombres dans l'Hadès ou qu'on se les figurât transportées au séjour des bienheureux — devait sans doute paraître une exception à cette règle universelle de la vie ; mais la théorie de la transmigraton, qui trouvait certainement un sérieux appui dans cette analogie générale, était bien faite pour rétablir l'harmonie. En outre, le cycle des saisons, le retour régulier des astres brillants du ciel, qui commandent la vie de la nature et celle des hommes, et qui, à cause de cela, étaient adorés comme des dieux, devaient être d'une importance déterminante. A ce propos, nous pouvons noter en passant le plus grand des services que l'astronomie ait rendus à l'humanité. En elle, les idées de divinité et de régularité se sont pour la première fois rencontrées et associées. Par elle, un reflet du divin s'est répandu sur les concepts d'ordre et de règle, et, ce qui vaut encore mieux, l'idée de la souveraineté divine n'a pu se confondre avec celle du règne de l'arbitraire.

La croyance ainsi produite au retour cyclique des phénomènes a pris des for-

---

<sup>155</sup> Retrait des eaux d'inondation (NDE).

mes plus précises en s'appuyant sur les doctrines relatives à l'année universelle ou grande année, doctrines basées sur les observations célestes des Babyloniens, peut-être de peuples plus anciennement civilisés encore, et qui embrassaient des milliers d'années. Ces observations, et les conséquences qu'on en tirait, faisaient connaître ou pressentir des durées immenses. Ainsi, l'année ordinaire devait être à l'année universelle des Babyloniens ce qu'est une seconde à un jour, la seconde des Babyloniens étant comptée pour deux des nôtres, parce qu'ils divisaient le jour en douze heures au lieu de vingt-quatre<sup>156</sup>. Et une année de cette étendue était considérée comme un jour dans la vie de l'Univers. Si l'on établissait ces gigantesques unités de temps, c'était sans doute dans la pensée que les corps célestes, dont les changements de position s'étaient révélés à des observations séculaires, reviendraient, comme le soleil, la lune et les planètes, à la fin de périodes fixes, aux places qu'ils occupaient au début de ces périodes. Ce cadre, imaginé par l'astronomie de l'Orient, les doctrines cycliques des Grecs ne l'ont pas moins rempli que celles des penseurs hindous. Les Babyloniens avaient admis des embrasements et des déluges périodiques de la terre<sup>157</sup>. Mais si, pour avoir les premiers formulé cette pensée, ils méritent que nous louions l'étendue de leur horizon intellectuel, nous devons déclarer que la façon dont ils se représentaient les choses était pure fantaisie. Lorsque, pensaient-ils, toutes les planètes se réunissent dans la constellation du Cancer, il doit y avoir embrasement ; quand elles se rencontrent dans celle du Capricorne, il doit y avoir déluge ; et cela évidemment pour la simple raison que le premier de ces signes, où le soleil se trouve au moment du solstice d'été, fait songer à une chaleur dévorante, tandis que le second, qu'il occupe au moment du solstice d'hiver, éveille dans les esprits l'idée de pluies dévastatrices. Chez les Pythagoriciens, l'association des idées n'a probablement jamais joué un rôle aussi désordonné ; toutefois, ils professaient une théorie qui semble bien leur avoir été inspirée par celle des Babyloniens. Il y a, disaient-ils, deux causes de destruction : la chute du feu du ciel et celle de l'eau qui se trouve dans la lune. Mais on ne peut expliquer que par l'hypothèse d'une dissolution cyclique des éléments actuels de l'univers ou de la terre la curieuse théorie dont nous parle le disciple d'Aristote. Il nous paraît inadmissible de la dériver directement de la doctrine de l'année universelle en disant : « quand les astres reprendront leurs anciennes positions, tous les phénomènes se répéteront<sup>158</sup> ». Car ce

<sup>156</sup> Sur l'année universelle des Babyloniens, cf. Lenormant-Babelon, *Hist. de l'Orient*, 9<sup>e</sup> éd. V 175, et l'indication presque identique de Bérosee dans Syncelle (C. Muller, *Fragm. hist. gr.*, II, 499).

<sup>157</sup> Cf. Sénèque, *Quaest. Nat.*, III, 29, et Censorinus, *De die nat.*, 18, 11.

<sup>158</sup> Sur la double destruction, cf. *Doxogr. Gr.*, 333, 7 sq. L'opinion ici combattue est celle de Zeller, *Phil. de Gr.*, 5<sup>e</sup> éd., I, p. 443 : « Si les astres occupent les mêmes positions qu'auparavant,

serait attribuer à l'astrologie chaldéenne une influence déterminante sur les doctrines pythagoriciennes, alors que nous n'en constatons aucune trace quant au reste, et que Théophraste, qui était un camarade d'Eudème, manifeste le plus vif étonnement au sujet de la prétendue science babylonienne, dont la connaissance commençait à se répandre en Grèce<sup>159</sup>. Il n'est pas plus loisible, à notre avis, de chercher une explication dans la doctrine de la transmigration des âmes. Car, tout d'abord, la théorie du retour des phénomènes fut accueillie avec empressement par une école postérieure, celle des Stoïciens, à laquelle la métempsychose était étrangère; secondement, l'âme, comme nous le reconnâtrons bientôt clairement, ne représentait pas du tout pour cette époque la somme des qualités intellectuelles ou morales qui caractérisent l'individu; enfin et surtout, la doctrine de la transmigration des âmes n'explique nullement ce qu'il y a lieu d'expliquer. La théorie qui nous occupe ne suppose-t-elle pas la résurrection d'hommes sans nombre, et cela, avec leurs particularités corporelles aussi bien qu'avec leur individualité psychique? Considérez encore ce qui suit. Pour qu'Eudème revive dans les mêmes conditions de corps et d'esprit, nous devons d'abord rappeler à l'existence ceux qui lui ont donné le jour ainsi que leurs ascendants; nous devons faire revivre aussi toute la série de ses ancêtres intellectuels: son maître Aristote, le maître de celui-ci, Platon, Socrate, etc. Et s'il doit brandir le même bâton que maintenant, il faut d'abord que l'arbre dans le bois duquel ce bâton a été taillé croisse à nouveau; il faut qu'il ait germé de la même graine, qu'il ait pris racine dans le même sol qu'autrefois, etc. Mais il n'est pas nécessaire de nous arrêter à ces détails, car Eudème, évidemment, en prenant comme exemple sa personne, ses disciples et ses contemporains, entendait illustrer une règle générale, également applicable à toutes les autres générations et à tous les autres phénomènes. En un mot, ce retour de toutes les personnes, de toutes les choses, de tous les

---

toutes les autres choses doivent aussi se retrouver dans le même état, et par conséquent aussi les mêmes personnes être présentes dans les mêmes circonstances qu'auparavant».

<sup>159</sup> Cf. Engelbrecht, dans l'*Eranos Vindobonensis*, p. 129. On peut attribuer aux Pythagoriciens la connaissance de principes isolés de l'astronomie babylonienne; Héraclite, lui aussi, ainsi que l'a montré justement Engelbrecht, *loc. cit.*, p. 126, était au courant de leur doctrine astrologique fondamentale. Mais de là à admettre que les premiers philosophes grecs, qu'en particulier les Pythagoriciens ou une partie notable d'entre eux se soient contentés de marcher sur les traces des Babyloniens dans une question fondamentale, et dont dépend la conception de l'Univers dans son ensemble, ou plutôt qu'ils aient poursuivi le système astrologique de ce peuple jusque dans ses plus extrêmes conséquences et l'aient développé, il y a une distance par trop grande. On peut ajouter qu'Eudème, qui touche occasionnellement aux doctrines religieuses des Phéniciens et des Mages (de Zoroastre; p. 171, Spengel) n'eût certainement pas manqué de connaître et de signaler une relation comme celle-là.

événements ne peut se produire que par un nouveau déroulement de toute la série des causes antérieures.

Et ce n'est pas là, à notre avis, un simple accident dans le système, mais le noyau proprement dit de la doctrine. Deux choses y sont contenues : la croyance à l'enchaînement causal, strict et absolu de tous les phénomènes, et la croyance à un point de départ nouveau et absolument identique de cette série de causes. Nous ne devons pas être le moins du monde surpris de rencontrer la première de ces croyances chez les Pythagoriciens. Nous l'avons déjà constatée chez Héraclite<sup>160</sup>, et nous croyons avoir eu raison d'y voir chez ce philosophe l'écho éveillé par les découvertes fondamentales de Pythagore dans le domaine de l'acoustique. La théorie des nombres n'est pas non plus fondée sur autre chose que sur la foi en une loi embrassant l'ensemble des faits. De même, Héraclite n'a pas établi une distinction tranchée entre les phénomènes psychiques et les phénomènes de la nature, et le déterminisme, naturel et naïf, pourrions nous dire, qui se manifeste ici et là à une époque où le problème de la volonté n'avait pas encore été soulevé, n'a rien qui doive nous étonner. Mais la deuxième prémisse de la doctrine pythagoricienne, qui nous est attestée par la phrase d'Eudème, est l'expression rigoureuse, on peut même dire mathématiquement exacte, de la théorie du retour cyclique de l'état primordial de l'Univers. Supposer les mêmes facteurs naturels, en nombre égal et également répartis, et doués des mêmes énergies, qu'est-ce d'autre sinon supposer la source de laquelle se répandra une seconde fois le fleuve, absolument le même jusque dans les plus petits détails, de la causalité ? Si, parmi nous, également, plusieurs prévoient le retour de notre système solaire — sinon de l'Univers — au point de départ de son devenir, ne doivent-ils pas tirer les mêmes conclusions que tiraient les Pythagoriciens ? Si le fluide, résistant selon toute probabilité, qui remplit l'espace a pour effet de ralentir insensiblement l'impulsion primitive des planètes ; de faire prévaloir l'attraction centrale sans cesse renouvelée, et enfin de provoquer la chute des planètes sur le soleil et de produire ainsi un développement de chaleur tel que tout notre système retournerait à l'état de nébuleuse dont il est un jour sorti ; s'il en est ainsi, nous reste-t-il d'autre alternative que de conclure à la répétition universelle et jusque dans les plus petits détails, de tous les phénomènes terrestres ? Il ne nous en resterait pas d'autre, en effet, si la région de l'Univers occupée par le soleil, les planètes et leurs satellites, formait un tout absolument fermé extérieurement ; dont rien ne pourrait sortir, où rien ne pourrait entrer. Mais aucun district de l'Univers ne saurait ressembler à la communauté fermée de Fichte. Pour ne pas parler des

---

<sup>160</sup> Cf. *Fragments* d'Héraclite, arbredor.com, 2006.

sommes énormes de chaleur cédées sans retour à l'espace cosmique dans le cours de millions d'années, tout météore, toute parcelle de météore même qui, de la sphère d'attraction d'un autre système est entrée dans le nôtre, ou inversement; tout rayon de lumière venu de Sirius au Soleil ou qui, du Soleil, a volé vers Sirius, ont changé suffisamment le doit et l'avoir du compte de la matière et des énergies de notre système pour exclure le retour d'un point de départ rigoureusement identique. La « formule universelle » de laquelle — pour rappeler une pensée fameuse de Laplace — un esprit capable de cette tâche pourrait déduire la série consécutive des phénomènes, cette formule ne saurait être la même dans l'un comme dans l'autre cas. Peut-être un de nos lecteurs serait-il tenté d'envisager, comme théâtre de ce déroulement identique de causes, non pas une partie de l'Univers, mais son ensemble. Nous lui ferions observer que l'analyse spectrale, à côté de mondes en décrépitude, nous montre des mondes en formation, et que, par conséquent, les diverses régions de l'Univers nous offrent simultanément des phases variées de ce développement. Ni l'une ni l'autre de ces objections ne pouvait se présenter aux sages de l'Antiquité, et, alors, comme si souvent depuis, ce fut le caractère relativement borné de leur science qui leur permit de soutenir de grandes et fécondes pensées, vraies d'ailleurs dans leur essence, mais que les connaissances de détail eussent nécessairement limitées ou obscurcies; rien ne les empêchait de les pousser à leurs conséquences dernières et de les exprimer en images grandioses, capables de saisir à jamais les imaginations.

On est tenté de reprocher à cette doctrine l'uniformité cosmique sans commencement ni fin à laquelle elle aboutit, les perspectives mornes et désolées auxquelles elle condamne ses adhérents. D'autant plus devons-nous honorer celui qui l'a formulée. Car il se montre tout à fait au-dessus de cette faiblesse de cœur qui fait regarder une thèse comme jugée quand elle ne flatte pas nos aspirations. Qui était-il? Nous l'ignorons, mais le nom qui se présente le premier à l'esprit est celui d'Hippasos de Métaponte<sup>161</sup>. On le comptait au nombre des Pythagoriciens. Mais, de même qu'Héraclite, il proclamait le feu matière primordiale, et comme lui, il enseignait la destruction et la renaissance du monde à intervalles déterminés. Marchant sur les traces d'Héraclite, il devait aussi insister fortement sur la loi universelle qui régit la vie de la nature comme celle de l'humanité. D'autre part, les Stoïciens, qui gardaient à Héraclite un souvenir respectueux, devaient recevoir sans aucune difficulté des mains d'un Pythagoricien qui était en même temps à moitié disciple d'Héraclite, cette doctrine qui a joué dans leur système un rôle si considérable. Mais nous devons renoncer à une complète cer-

<sup>161</sup> Cf. Aristote, *Métaph.*, I, 3; Théophraste (*Doxogr. Gr.*, 475-6); et Aëtius, *ibid.* 283-4.

titude. Quand il s'agit de cette école, tenter une distinction de cette nature est une tâche extraordinairement difficile, pour ne pas dire une vaine témérité. La piété des Pythagoriciens à l'égard du fondateur de leur secte leur faisait entasser sur sa tête tous les honneurs, et les empêchait de faire ressortir leurs mérites personnels. Les indications relatives à des travaux individuels nous renvoient la plupart du temps aux écrits apocryphes dont ce domaine de la littérature était rempli plus qu'aucun autre. Parmi les adeptes anciens de la doctrine, plusieurs sans doute nous sont connus de nom, mais ils ne le sont guère autrement. Hommes ou femmes — car les femmes, elles aussi, prirent une part active au mouvement religieux et philosophique provoqué par Pythagore — vivaient en une étroite union. Leur fidélité réciproque, la communauté des intérêts, qui créait entre eux des liens indissolubles, le sentiment de l'amitié poussé jusqu'au sacrifice, sont les traits caractéristiques de leur confrérie, de même que leur amour de la tempérance et de la modération en toutes choses. Car les concepts d'harmonie et de mesure qui formaient la base de leur édifice philosophique étaient aussi l'idéal de leur vie. Une seule personnalité ressort nettement de cette foule indécise. C'est un homme d'une individualité fortement marquée, que ses doctrines astronomiques nous montrent plus influencé par les anciens Ioniens que par Pythagore, mais qui, comme le prouve la dédicace de son œuvre, fut en rapports intimes avec les membres de l'association pythagoricienne.

V<sup>162</sup>

« Alcméon de Crotone, fils de Peirithoos, lit-on au début d'un livre dont il ne nous est malheureusement parvenu que quelques fragments, parle ainsi à Brontinos, à Léon et à Bathyllos : " Sur les choses invisibles, les dieux seuls possèdent une pleine certitude ; mais pour tirer, à la façon des hommes, des inférences probables... » Ici s'interrompt d'une manière bien fâcheuse cette petite phrase, mais non sans nous donner, toute mutilée qu'elle est, une précieuse indication. Le médecin de Crotone, contemporain de Pythagore, quoique un peu plus jeune que lui, est bien conscient des limites de la connaissance humaine ; il se résigne,

---

<sup>162</sup> Comp. avec ce chapitre la collection et la discussion des fragments dans l'appendice au programme du gymnase de Wittenberg pour 1893 : *Akmeon von Kroton*, par Julius Sander. Cf. aussi Wachtler, *de Alcmeone Crotoniata*. Alcméon et sa valeur, comme penseur, ont été pour ainsi dire découverts à nouveau par Philippson dans un livre intitulé Ὑλη ἀνθρωπίνη, Berlin 1831. A noter, p. ex., ce qu'il dit, pp. 20 et 21, d'un passage de Théophraste qui avait échappé à tous les commentateurs avant lui. — Le prologue de son livre se trouve dans Diog. Laërce, VIII 5, 2.

en dehors de ce qui est du domaine de l'observation sensible, à exprimer des hypothèses; les conclusions qu'il tirera, nous pouvons les supposer fondées sur des observations relativement sérieuses, et elles ne manqueront sans doute pas de prudence. Cette phrase ne nous fait pas prévoir un système embrassant toutes choses, les divines et les humaines, mais seulement quelques enseignements particuliers; mais elle nous autorise à attendre d'autant plus qu'elle promet moins.

Les travaux les plus importants d'Alcméon se rapportent à l'anatomie et à la physiologie. Le premier — et c'est là pour lui un titre de gloire impérissable — il a reconnu dans le cerveau l'organe central de l'activité intellectuelle<sup>163</sup>. Selon une tradition digne de foi, il se livrait à la dissection d'animaux; lui-même se réfère à ces expériences d'une façon non équivoque. Aussi découvrit-il les plus importants des *nerfs* sensitifs — qu'il appelait, comme Aristote, « conduits » ou « canaux » — leur parcours et leur aboutissement au cerveau. La science moderne interprète cette disposition anatomique, et détermine les fonctions de ces nerfs en se fondant sur les observations auxquelles donnent lieu les maladies et les lésions organiques. Alcméon procédait d'une manière absolument analogue. Nous savons positivement qu'il étudia les troubles de la sensibilité causés par l'ébranlement du cerveau. Il expliquait ces troubles d'une manière rationnelle, bien qu'un peu exclusive, par ce que nous appelons une interruption des fils conducteurs. La surdité et la cécité se produisent, selon lui, lorsque le cerveau, dérangé de sa position normale, obstrue les voies par lesquelles lui parviennent les impressions sonores ou lumineuses. Il combattait par l'évidence l'opinion, très répandue alors, que le sperme de l'homme provient de la moelle épinière; en effet si l'on tue des animaux immédiatement après l'accouplement, on constate que la moelle dont sont remplies les vertèbres n'a subi chez le mâle aucune diminution<sup>164</sup>. Ses hypothèses positives sur le processus de la génération et sur l'embryologie ne pouvaient, cela se comprend, avoir une grande valeur. Plus importante, du moins par l'influence qu'elle a exercée sur les théories postérieures, est sa théorie de la santé et de la maladie. La première est maintenue par l'équilibre ou *isonomie* des qualités matérielles contenues dans le corps; la prédominance de l'une d'elles est cause de maladies; la guérison a lieu soit artificiellement, soit naturellement, par le rétablissement de l'équilibre rompu, et ce rétablissement est rendu possible en particulier par le fait que « la plupart des choses humaines », et dans le nombre aussi ces qualités, se présentent par couples opposés; c'est ainsi

<sup>163</sup> D'après Théophraste, *De sensibus*, § 26 = *Doxogr.*, 507.

<sup>164</sup> L'opinion que le sperme provient de la moelle épinière n'est pas seulement grecque, mais encore hindoue et persique; cf. Darmestetter, *Zend-Avesta*, I, p. 164, note 1 (*Sacred books of the East*, vol. IV).

qu'un excès de froid peut être neutralisé ou compensé par un apport de chaleur, un excès de sécheresse par l'action contraire de l'humidité. Cette théorie devait avoir la vie longue; n'apparaît-elle pas encore dans les écrits de Geber, le maître des alchimistes arabes? A la fois rétrécie et figée, elle se retrouve dans la pathologie hippocratique des humeurs, selon laquelle les causes des maladies gisent dans la trop grande abondance ou dans l'anormale diminution des liquides les plus importants du corps<sup>165</sup>.

Alcméon s'est livré à des recherches attentives sur chacun des sens, excepté le toucher; mais nous ne pouvons que lui imputer cette omission à louange, car, s'il l'a commise, c'est évidemment qu'il ne voulait pas combler d'hypothèses arbitraires les lacunes de son savoir empirique, nécessairement incomplet sur ce point. En toutes ses études, il est parti de la constitution anatomique des organes des sens. Dans la cavité remplie d'air qui se trouve dans l'oreille, il voyait une caisse de résonance; en ce qui concerne le goût, il rend attentif à l'état d'humidité de la langue, à la mollesse de sa chair, à sa flexibilité, à sa richesse en sang (qu'il appelle chaleur); ce sont ces qualités, pensait-il, qui lui permettent de transformer en liquides les corps solides et de préparer ainsi les sensations gustatives. Il est d'ailleurs le premier qui ait voué son attention aux impressions subjectives des sens, et se soit engagé dans la voie qui devait conduire à examiner de plus près la nature de l'acte perceptif et de la connaissance en général. Sans doute, il n'a fait en cela que le premier pas. L'impression lumineuse produite sur l'œil par un coup violent l'avait vivement étonné, et son imagination scientifique en avait reçu une impulsion durable. Si nous ne faisons erreur, c'est une preuve de la profondeur de son intelligence que d'avoir saisi la signification de ce phénomène rare et anormal, et d'avoir cru y trouver la clef du phénomène normal de la vue. Son explication fut naturellement ce qu'elle devait être: grossière et puérile. Où nous parlons d'énergie spécifique des nerfs, il voyait l'action d'un agent purement matériel. L'œil, pour lui, contenait du feu, et dans ce feu imaginaire, ainsi

---

<sup>165</sup> Cf. *Doxogr. Gr.*, 442. Voir aussi à ce sujet la théorie très discutée des contraires d'après Aristote, *Métaph.*, I, 5. — J'emprunte à un article de Berthelot, dans la *Revue des Deux-Mondes* 1893, p. 551, les échos de cette théorie dans Geber: « Quand il y a équilibre entre leurs natures (il s'agit des quatre éléments et des quatre propriétés fondamentales du chaud et du froid, du sec et de l'humide), les choses deviennent inaltérables... Tel est encore le principe de l'art médical, appliqué à la guérison des maladies. » Berthelot reconnaît ici des influences grecques, sans rappeler précisément Alcméon. Sans doute, Alcméon n'est pas le seul qui ait nommé les quatre qualités fondamentales énumérées ici. Mais, chez Aristote déjà, elles se présentent exclusivement dans une connexion qui révèle clairement l'influence d'Alcméon. (Cf. Sander, *loc. cit.*, p. 31.) De même dans l'écrit de Polybos, *De natura hominis* (*Œuvres d'Hippocrate*, VI, 38, Littré).

que dans l'humeur aqueuse que renferme réellement le globe de l'œil, il croyait reconnaître les deux véhicules qui lui paraissaient indispensables à la perception visuelle, une source de lumière et un élément transparent<sup>166</sup>.

Des rudiments de la physiologie des sens, Alcméon s'éleva à ceux de la psychologie<sup>167</sup>. En ce domaine, il essaya tout au moins de distinguer les fonctions de l'entendement, presque absolument confondues par ses contemporains. De la perception sensible, il faisait sortir la mémoire, et de celle-ci la représentation ou opinion (δοξα); de la mémoire et de l'opinion, l'intelligence ou raison, qu'il n'attribuait qu'à l'homme, à l'exclusion des êtres inférieurs. Il accordait à l'âme l'immortalité, et il prouvait sa thèse par un raisonnement qui nous semble tout à fait étrange. L'âme serait immortelle parce qu'elle ressemble aux Immortels; et elle s'accorderait avec eux en ceci qu'elle se meut incessamment comme eux tous: la lune, le soleil, les étoiles, le ciel tout entier sont en proie à un mouvement qui ne souffre aucun arrêt. Il est évident qu'il ne pouvait, en raisonnant ainsi, tenir l'âme pour une essence absolument immatérielle. Dans ce cas, en effet, il ne l'aurait pas comparée aux astres qui, il est vrai, passaient pour divins et impérissables, mais qui n'en sont pas moins corporels et remplissent l'espace; et surtout il n'aurait pas fondé la prétention de l'âme à l'immortalité sur sa ressemblance avec ces astres au point de vue de leur mouvement incessant dans le ciel, mais au point de vue seulement de leur divinité. Et d'où, nous demanderons-nous, Alcméon concluait-il au mouvement continu, dans l'espace, de l'agent psychique? Assurément pas du cours ininterrompu des phénomènes animiques, concepts, passions, volitions. En effet, il ne pouvait pas, de là, évidemment dériver une supériorité de l'âme sur le corps, même s'il ne voulait pas admettre la possibilité d'un sommeil exempt de rêve, puisque le corps a également des mou-

<sup>166</sup> Sur les doctrines d'Alcméon relatives aux différents sens, voir Théophraste, *loc. cit.*; puis Aëtius et Areios Didymos dans les *Doxogr. Gr.*, 223, 404 et 456. Ajoutez à cela d'excellentes remarques de Diels dans *Gorgias und Empedocles (Berliner Sitzungsber., April 1884, pp. 11 et 12, et Hermes, XXVIII 421, n. 2, où la référence à Aristote, De gener. animal., doit être corrigée en B 6 744 a 7, au lieu de 363 a 7)*. Mon collègue, feu le prof. Bühler, m'a rendu attentif à la surprenante concordance qui existe entre la théorie de la vision d'Alcméon, et la théorie hindoue, dont l'expression la plus complète se trouve dans le *Nyâya-Vaisesika*. D'après cette théorie, l'organe de la vue se compose de « feu »; celui-ci s'unit à l'objet et en prend la forme. L'impression ainsi produite est recueillie par l'« organe interne », le manas, et transmise à l'âtman ou âme proprement dite.

<sup>167</sup> Ce qui suit, d'après Théophraste, *op. cit.*, § 25 = *Doxogr. Gr.*, 506, complété par Platon, Phédon, 96 b, et Phédre, 249 b. Sur les effets ultérieurs de cette doctrine dans Aristote, cf. Sander, *op. cit.*, pp. 25 et 26, spécialement avec référence aux *Analyt. post.*, II 19. Sander a d'ailleurs suivi la voie tracée par Hirzel. — Quant à la preuve de l'immortalité de l'âme, voir Arist., *de Anima*, 12.

vements ininterrompus : pulsations des artères, respiration, etc. Il devait donc, sous le nom de « psyché », entendre l'âme au sens le plus étendu, et y voir la source de tous les actes corporels spontanés, la force vitale. Et il doit bien l'avoir considérée comme une source première de force au sens propre ; cette conception nous est complètement confirmée par Platon, qui a développé cette théorie en la modifiant, et qui, précisément sous ce rapport, a appelé l'âme « origine et source du mouvement<sup>168</sup> ». Cet argument, dans toutes ses parties, est devenu tout à fait étranger à notre époque. Car les astres ne sont plus pour nous vraiment impérissables, et nous ne croyons pas devoir chercher l'énergie productrice des phénomènes vitaux ailleurs que dans les processus chimiques résultant de la nourriture et de la respiration. Le penseur-médecin croyait aussi pouvoir fonder sur un raisonnement la caducité du corps. « Les hommes, disait-il, — et nous pouvons ajouter : les animaux — périssent parce qu'ils ne peuvent pas unir leur commencement à leur fin ». Ces mots, obscurs par eux-mêmes, reçoivent du contexte dans lequel nous les présente notre autorité — Aristote<sup>169</sup> — une pleine lumière. Ce qu'Alcméon veut dire par là, c'est simplement ceci : « Si la vieillesse était, non pas au sens simplement figuré, mais littéralement une seconde enfance, les hommes (et les animaux) pourraient vivre éternellement, car alors ils parcourraient un cycle susceptible de se renouveler sans fin. Mais comme, en réalité, la série des transformations qu'éprouve le corps humain (et celui des animaux) aux divers âges ne forme pas un cercle, mais suit une progression, il est aisé de comprendre qu'elle aboutit à un terme final. » Il y avait lieu d'envisager une troisième possibilité, celle d'une série de transformations qui se poursuivraient, en ligne droite ou en ligne courbe, à l'infini ; mais Alcméon n'avait pas de sujet de s'y arrêter. Les phénomènes naturels par l'analogie desquels il se laissait guider ne lui présentaient que les deux alternatives dont il fait mention ; et c'est un grand honneur pour lui d'avoir ainsi conclu par analogie plutôt que de s'être contenté de l'affirmation *a priori* si souvent répétée dans les temps anciens comme à l'époque moderne ou contemporaine, à savoir que tout ce qui est né doit nécessairement périr, affirmation insoutenable en elle-même, et qui est maintenant réfutée par l'exemple de la formation organique la plus simple,

---

<sup>168</sup> *Phèdre*, 245 e.

<sup>169</sup> Aristote, *Probl.*, 17, 3. A propos de l'explication que donnait Alcméon du sommeil et de la mort (cf. *Doxogr.*, 485, 11 sq.) — le sommeil est causé par le fait que le sang se retire complètement (de l'organe central, évidemment) — Jules Soury remarque : « La théorie du sommeil et de la mort d'Alcméon, une des plus anciennes sans doute, est encore aujourd'hui, sous la forme de l'anémie cérébrale, la plus répandue. » (*Le système nerveux central. Structure et fonctions, histoire critique des théories et des doctrines*, Paris 1899, I, p. 5.)

le protoplasma. Nous pouvons ajouter que la science actuelle n'est pas beaucoup plus avancée dans l'étude de ce problème que le « père de la physiologie ». Elle est en mesure d'énumérer les changements dus à l'âge qui, indépendamment des innombrables atteintes auxquelles notre organisme compliqué est sans cesse menacé de succomber, sont de nature à amener sa dissolution finale. Mais les causes de cette suite de modifications sont encore aujourd'hui enveloppées de la même obscurité qu'il y a vingt-quatre siècles.

Nous aimerions jeter d'autres et de plus profonds regards dans les pensées du médecin de Crotoné. Qu'est-ce que cet homme digne de la plus haute estime pensait de la divinité, de la matière primordiale, de l'origine du genre humain ? Nos sources ne nous permettent pas de répondre à ces questions. Et leur silence, qui n'est certainement pas dû au hasard, est tout à fait éloquent et significatif. L'apparition d'un penseur qui ne tient pas, comme ses prédécesseurs, une réponse prête pour tous les problèmes qui s'offrent à lui, nous prévient que nous ne sommes plus aux « débuts » de la science grecque ; elle nous avertit que nous avons déjà franchi le seuil d'une époque où l'esprit de critique et de doute agite ses ailes et se dispose à prendre son essor.

Table des matières

INTRODUCTION : LES PHILOSOPHES DE LA GRÈCE

II .....	8
III .....	11
IV .....	13
V .....	14
VI .....	23
VII .....	29
VIII .....	32
IX .....	35

CHAPITRE PREMIER : LES PHILOSOPHES NATURALISTES DE L'IONIE

I .....	44
II .....	48
III .....	51
IV .....	57
V .....	60

CHAPITRE II : COSMOGONIES ORPHIQUES

I .....	78
II .....	81
III .....	87

CHAPITRE III : PYTHAGORE ET SES DISCIPLES

I .....	96
II .....	99
III .....	106

CHAPITRE IV : DÉVELOPPEMENT DES DOCTRINES PYTHAGORICIENNES

I .....	109
II .....	114

CHAPITRE V : LA DOCTRINE ORPHICO-PYTHAGORICIENNE DE L'ÂME

I .....	119
II .....	124

*ORPHÉE ET PYTHAGORE*

III .....	126
IV .....	132
V .....	140



© Arbre d'Or, Genève, décembre 2006  
<http://www.arbredor.com>

Illustration de couverture : Orphée jouant de la lyre.  
Mosaïque gallo-romaine de Vienne (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle), D.R.  
Composition et mise en page : © ATHENA PRODUCTIONS/PhC